اذ لو كانت ماخوذة فيها لم يكن وجود تلك الصور [illegible] بح كما سبق اليه [illegible]
في اثناء المقصد الاول ولو فرض هذا المستحيل لم [illegible] من ذكر [illegible]
بل لم يجز [illegible] فنسب الى حقيقتها هذا التوجيه [illegible] على ان عنوان كلية تلك
الكليات بالقياس الى المخصص لا غير [illegible] بمن يرى العلم غير الصور الذهنية
يدخل في عموم من يرى العلم نفس التعلق او امرا عدميا وليس هذا مرادا وانها
فلذلك قيده بقوله انما وتبه الخ ليكون النفي المستفاد من غير راجعا الى القيد
بل الصور هي ماهيات المعلومات الخ قالوا اذا حصلت الصورة في الذهن ا
انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زايد عليها وصورة منتزعة
منها والا تسلسلت العلوم وتتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي فالعلم
والمعلوم الاولي متحدان بالذات [illegible] ذكره الفارابي في تعاليقه
من ان المدركة بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك واما الشيء الذي
هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل
الى ما لا نهاية له الى انها عبارته مخالفة لها في الماهية وهي مطابقة العلم للمعلوم
عندهم هو ان للصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت
آلة مشاهدته وعلما به دون غيره [illegible] ولو صرح بهذه العبارة الى آخره
الاقرب في توجيه كلام المصنف ان يجعل العلم بمعنى المعلوم [illegible] ليس هو
الصورة بل المعلوم بها ويمكن ان يطبق هذا الكلام على راي الفرقة الاولى
بان مرادهم ان الكلية باعتبار المعلومية لا العلمية فان المتبادر من الصورة
العلمية الى كونها سببا لانكشاف في الماهية فجعل الحكم ببطلان بنا على المتبادر
منه وتعين ان القايل به هو الفرقة الثانية وان لم يكن هذا التعيين
الكلام نفسه بل من اقتضاء السياق فيما وقع فيه مثلا والله اعلم
على ان لا يكون الخ فيه ان هذا خلاف ما [illegible] من مذهب مثبتي الوجود الذهني
فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال ولذا جعلوه خزانة للنفس

الناطقة

قوله

الحقيقة وكان كلام المصنف مبني على ان علم المجردات عندهم حضوري
لا ارتسامي قوله هكذا تحقق المقال الخ بهذا النصب على المصدرية وعلى هذا النسق
بدل منه والمعنى حقق تحقيقا كائنا على هذا النسق من الكلام رمزا الى سهو صاحب
المقاصد في تحقيق المقال قوله بان ملاحظتها اشار بذا الى ان الى بمعنى في لان
النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الرؤية قوله وهو متصور للجواب كانه تاكيد لما سبق
والا فمواده ومودي قوله فيحصل الجواب في ذهنه قوله فمنشا انكاره للاكتساب
في التصورات لما اشتهر ان المعرف صورة مفصلة اي علم تفصيلي يستلزم صورة
واحدة للمجموع من حيث هو اي علما اجماليا فاكتساب التصورات يستلزم العلم
الاجمالي فلما لم يمكن لم توجد حرزرة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله
فظهر انه قد تفاوت حال العلم الخ قيل للامام ان يقول فالتفاوت راجع الى
اخطار الاجزاء وعدمه وبهذا العلم لا وجه لتقسيم العلم الى الاجمالي والتفصيلي
كيف والاخطار وعدمه يجريان في البسائط ايضا مع ان الظاهر انهم لا يقولون
بانقسامها الى ذينك القسمين واما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا
في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه ففيه انه لا يصح الدليل الذي
تمسك به المستدل لان العلم بالاضافة وقد يحصل مع العلم بكلا طرفيها بوجه
لا بحقيقته ان يحمل على كلام على ان العلم بهذه الاضافة المخصوصة يتوقف على العلم
بطرفيها اذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقته ولو
لا لان تحرز بكلا طرفيها بصيغة كمى لا يخفى قوله واما قوله العلم الواحد الخ
في ان هذا القول من الامام مبني على ان العلم هو الصورة الحاصلة من
المعلوم فانه قائل بالوجود الذهني ثم ان كان مراده ان العلم الواحد لا يكون
المعلومات كثيرة مطلقا كما هو الظاهر فجوابه ما ذكره الشارح وان كان
مراده ابطال ما لزم في صورة العلم الاجمالي بزعم ويكون معنى كلامه ان العلم الواحد
اي الصورة الوحدة لا تكون صورة مطابقة لمعلومات كثيرة مختلفة الحقائق

وهو ان العلم [illegible]

وفي صورة حصول المركب
بحقيقته في الذهن
لا باعتبار عارضه

بان يكون تمام حقيقة كل منها لم يندفع بما ذكره الشا... جوابه حينئذ ان يعقل
مطابقة صورة واحدة لتمام حقيقة كل من المعلو... الفى الـ...
بالمعنى الذي اشير اليه غير لازم في العلم الاجما... ن اللازم فيه على ما صوره
الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو مركب ويتضمن مطابقة
اجزاء هذه الصورة المركبة لاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه
قطعا قوله قال القاضي المعلوم عن المجهول الى آخره قيل يلزم على القاضي
ح ان لا يقول باكتساب التصورات الجزئية بان الوجه الاول الذي ذكره من
متمسكي الامام مع انه قايل به قوله وهاهنا بحث ثالث قيل هذا العارض
ليس بمعنى الخارج المحمول والا فا... كل ما عرض للكاتب بل بمعنى القائم وكذلك
ان تقول عروض الضاحك لذات ... هو الذي كلامنا فيه
ولا يشتبه عليك بما اسلفناه اعتراض على الع... بان ما اسلفه هو الذي ذكره
في الموقف الاول في جواب استدلال الامام على امتناع جريان الكسب في
التصورات قوله اي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة هذا يدل على ان
التصور الكلي كاف في صدور الجزئيات وهو خلاف ما مر جوابه وسيجيء ايضا
في المقصد الرابع من مقاصد الاين على راي الفلاسفة قوله واما علمه بذاته فلا
الظاهر ان علم كل احد بذاته ايضا كذلك قوله وهو قوة خالية عن الفعل
خلوها عن الفعل بالنظر الى العلوم الانطباعية لا بالنسبة الى العلم الحضوري
فان علم النفس بذاتها عين ذاتها فلا تعقل خلو النفس عن نفسه قوله
وليس هذا الاستعداد حا... لسائر الحيوانات انما ذكر هذا لان الغرض
المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة ولهذا لم يتعرض الاحساس بالجزئيات
من المراتب كما ذكرناه في صدر الكتاب قوله والتنبيه لما بينهما قد مر
سؤالا وجوابا في افتتاح بحث القدح في البديهيات فليتذكر قوله
وهل يمكن ذلك اه قد مر في اول الكتاب ما فيه سؤالا وجوابا فلينظر فيه

محمود دلالي

قوله ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني قد يناقش في
تجويز تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني اذ الظاهر تقدمه على الاول
ايضا ويجاب بان عدم … ض له الاشارة الى عدم الاعتداد بذلك
المعنى لانه مخالف لما في مشاهير الكتب قوله وانما انث البعض اه الاقرب
ان يقال التانيث باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من مراتب
النفس على ما ذكره الشارح يلزم بعد التاويل للتانيث المصير الى حذف المضاف
او الى المجاز في الايقاع وههنا وجه آخر وهو ان يجعل الصفة للضروريات
ويلتزم حذف المضافين اي سمينا علم بعضها كقوله تع او كصيب اي كمثل ذوي
صيب وكقول الشاعر وقد جعلتني من حزيمة اصبعا اي ذا مسافة اصبع
قوله بوجوب الواجبات … المراد بالواجبات الواجبات العقلية
البديهية ولعل المراد … جاري العادات الضروريات التي يحكم بها بجريان
العادة مثل ان الجبل لا ينقلب ذهبا وماء البحر لا يتحول دهنا وامثالهما
وكان السر في جعل العلم بمجاري العادات من جملة مناط التكليف هو
ان دلالة المعجزة على صدق الشارع الذي يتلقى منه التكليف دلالة عادية
كما سياتي في الموقف الخامس ولا شك ان التمكن من العلم بذلك الصدق
مما لا يتم التكليف بدونه قوله ولا يبعد ان يكون اه لان البعض في كلام
الشيخ ليس على اطلاقه اذ لو كان كذلك لزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل
صبي يعلم ان الواحد نصف الاثنين واعلم انا قد ذكرنا في اوائل الكتاب
ان المذهب الحق ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع
البلوغ وظاهر انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل ايضا فلعل مرادهم
… العقل بالملكة مناطا انه انما يحصل صلاحية التكليف بالفعل عنده
… يث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفا بما لا يطاق والله اعلم قوله لانهم يعدونه
… البديهيات به يظهر ان الذي زادوا في تفسير العقل هو العلم بحسن وقبح بعض

القبيح لا كله لان المعدوم عندهم من البديهيات فيهما كما صرح به في
قوله والا جاز تصور انفكاكهما في العبارة مسامحة اذ انفكاكهما المحض ربما
يدل عليه تعليل بطلان التالي والجواب الاتي ايضا وهو الموافق لما في سائر
الكتب قوله او علم لا عقل له قبيل المجانين والصبيان ليسوا عقلاء مع ان لهم
علما سيما على راي الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص العلم
المذكور قوله والنظر مشروط بكمال العقل هذه الزيادة وقعت في بعض
نسخ الشرح فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل بمراتب
والتاخر بمرتبتين انما يتفرع على ما ذكر اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط
بالنظر والنظر مشروط بالعقل قوله وكمال العقل مشروط بالعقل اي العقل
الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وتوجه التكليف عن كونه مما لا يطاق فيما
اشرنا اليه فليتامل قوله تتبعها العلم بالنظريات المراد ما يعلم بالضروريات
العلم بالبديهيات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب فيعني الغريزة
القوة الخلقية الغير الاختيارية بالذات ولا بالواسطة لا القوة الجبلية
اللازم للنفس حتى يلزم ان توجد للصبيان قوله ان العلم قد ينفك عن
العقل قد يمنع وجود العقل في النائم بالفعل مستندا بان خطاب الاداء لا
عليه واليه اشار في المقاصد فيهما مثلا ان اتحد الوقت او اختلف اورد على
انه اذا اتحد الوقت والمفروض ان العالم ايضا متحد كما يدل عليه قوله ولما
اذا اختلف محل العلم لا يتصور تعدد العلم فكيف انهما مثلان واجيب
بان عدم التعدد لكونهما [illegible] والاظهر ان يقال الحكم بالمثلية على فرض
التعدد والمعنى لو وجد علمان كذلك لكانا مثلين فليتامل قوله فلا يوجب
تعدده تعددا فيه سواء كان العلم عبارة عن التعلق او عن الصورة الحاصلة
في النفس لجواز ان يستمر التعلق او الصورة زمانين فقد تعددت الوقت دون
العلم وهذا ظاهر اذا جرينا على العرف فليتامل قوله يقتضي الاختصاص

بمحل

بمل لذاته قد سبق [illegible] المطابقة احص صفات النفس للعلم فلا تعنفى
الاختصاص بمحل [illegible] والا لكان احص الصفات هذا الكهم الا ان
يقال المطابقة اخص [illegible] مطلق العلم فلا ينافى كون الاختصاص
بمحل اخص صفات فرد منه فحاصل [illegible] الاول قول القاضى محصل هذا
القول هو الايجاب الكلى ومحصل القول الثانى هو السلب الكلى ومحصل
الثالث هو السلب الجزئى [illegible] واما الاختلاف النوعى فهو جائز
ظاهر كلام المصنف هو الجزم بالاختلاف النوعى بناء على ان التوقف
على الكسب فصل مقوم معتبر فى ماهية العلم النظرى وعدمه فصل مقوم معتبر
فى ماهية العلم الضرورى فما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعى وان
كان كافيا فى المقصود [illegible] التحقيق والتمسك بالسند لكنه ليس
مودى كلام المص الا ان يحمل كلام المص على حذف المضاف اى فلا
شك فى جواز الاختلاف بالنوع والتشخص وهذا الجواز لا ينافى وقوع الاختلاف
التشخص بطريق القطع بل يجامعه فقول الشارح اما الاختلاف التشخصى فلا
ريب فيه اشارة الى تلك المجامعة [illegible] وذلك يودى الى جواز خلو
العاقل الناظر الى آخره اشارة الى توجه الناظر فى العلوم الى ان المدعى انه
يلزم ح جواز الخلو عن الضرورى مع توجه النفس والتفاتها اليه فلا
يرد ان العاقل قد يخلو عن الضرورى وان كان اوليا لعدم توجه النفس
اليه فان قلت مذهب اهل السنة ان العلوم كلها بمحض خلق الله
من غير تاثير لتصور الطرفين ولا لغيره و[illegible] يخلق الله تصور الطرفين
[illegible] التصديق وان كان اوليا فكان المذهب الثانى المتضمن لدعوى
[illegible] الخلو عن الاوليات بعد تصور الطرفين من اصل التوليد قلت
[illegible] يدعون ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين يلازم تعلقها بخلق
التصديق كما ان تعلقها بخلق العلم بالاضافة يلازم تعلقها بخلق العلم

بالمضافين على هذا الابنا في المذهب الثاني اصول اهل السنة فتامل
قوله وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب [illegible] ت [illegible] لم
ان جواز الانقلاب في بعض الضروريات يستلزم جوازه في الكل فتامل
فيلزم جواز الخلو المستحيل في البعض تحت مبني البحث ح منع هذه
الاستلزام كما تحققه في جواب المذهب الاول قوله ح يستحيل حصول
حصول شئ الخ فيه بحث لجواز ان ينقلب النظري ضروريا فيكتسب النظري
الغرض من الضروري الغرض اللهم الا ان يجعل المدعي الانقلاب في الضروريات
فقط بان يكون كل العلوم نظرية وانه خلاف ظاهر مقالتهم والجواب ان
قوله انقلاب النظري ضروريا لا يستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات
نظريا فيكفي في الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظريا
بلا انقلاب نظري ضروريا بالفعل وان جاز قوله لما مر في المذهب الاول
المراد بالجواز هو الامكان في نفس الامر لا الامكان الذهني ولهذا احتيج
الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لا يخفى ان دليل المذهب
الاول لو تم لدل على جواز [illegible] في الكل فاخراج البعض بناء على ما ذكر
تخصيص للاحكام العقلية بسبب ما يعارضها كما هو داب اصحاب العلوم
الظنية في احكامها وادعاء التماثل فيما هو الضروري الذي هو شرط كمال العقل
مستبعد جدا قوله من حيث ان العبد مكلف به فيه بحث اذ مناط التكليف
للعارف فلا نسلم ان من عرفه ضرورة فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف
وقد اشرنا في المقصد الرابع من احكام النظر الى جوابه فلينظر فيه قوله وجوزه
بعضهم وهو المختار لما سبق من ان العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقيب النظر ...
وكذا العلم بالعلم بالنتيجة وكونها والحق ان النزاع لفظي كما ذكره قوله والعلم بعدم
ضروريا فيه منع اذ قد سبق في المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف الثالث
ان الضرورة كافية لنا في وجود العرض وانه لا يقوم بنفسه قوله بناء على ان الوا ... اما

[illegible] قلت متعلق العلم فيما ذكر هو الامتناع لا المستحيل الذي هو الاجتماع فبناء
[illegible] على ما ذكر [illegible] قلت العلم بامتناع الاجتماع يستلزم العلم بالاجتماع
نفسه وانتفاء اللازم [illegible] الملزوم على ان الامتناع نفسه مستحيل
ايضا لانه مما يمتنع وجوده في الخارج والالزم وجود موصوف فيه
فان حكم بعدم معلوميته الح فيه مناقشة وهي ان منع المعلومية هو المذكور
فيما سبق ومنعها ليس حكما بعدمها والا كان المانع مدعيا فالاظهر في العبارة
ان يقال فان منع معلوميته يستدعي التصور ويمكن ان يدفع بان منع
الشيء وان لم يكن حكما بعدمه مطلقا الا ان بناء المنع ههنا على ما اشار اليه
الشارح بل المصنف ايضا في صدر الكتاب يدل على انهم يحكمون بانتفاء المعلومية
بل يرد عليه ان مراد [illegible] التصديق بامتناع اجتماع النقيضين لانه
الذي ادعى ضرورته فيما سبق ويدل عليه قول الشارح ايضا لم يحكم بامتناع
الاجتماع فلا ينافيه تصور الامتناع وحمل العلم في قوله يستلزم العلم به على
التصديق يدفعه قوله كما مر في صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع اليه وان
كان له وجه في نفسه ويمكن ان يقال في [illegible] المناقضة ان منع العلم بامتناع
الاجتماع فيه تجويز لوجود الممتنع وكل منع فيه تجويز لوجود الممتنع مناقض لنفسه
لان تجويزه شاهد على بطلانه فليتدبر فالحاصل ان هذا اي الاظهر في العبارة
ان يقال والحق ان هذا اي لان ما ذكره وان كان كلاما صحيحا في نفسه الا ان كونه
[illegible] على ما ذكر اولا ونتيجة له لا يخلو عن نوع تكلف [illegible] لا يخفى على المتامل في السابق
المراد بالعلم السابق هو التصديق [illegible] المراد بالعلم السابق ما يكون
من جنس ذلك الضروري ليشمل التصور ايضا لان كون النزاع لفظيا على الوجه
[illegible] في حقيقة الشارح انما يتاتى في التصديق دون التصور على انه لو فسر الضروري
[illegible] بما لا يتوقف على علم سابق لخرج التصورات الضرورية المركبة واخراجها
عن الضروري بعيد جدا فينبغي ان يعتبر التصور الضروري بما لا يتوقف على النظر

وان فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف على تصور سابق ومما ينبغي ان يعلم
ان تفسير التصديق الضروري بهذا استدعى ... التصديق انه كما
يستغني حكمه عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضروريا بلوازمه متوقفا على تصديق
سابق وهو التصديق بمناسبة المبنا وكذا طرفي النظرية فتامل عطف
على ان لا يظن لا يخفى انه عطف على يظن وانما قال على ان لا يظن بارادان
يعلم بابراد عامل النصب انه منصوب قوله وبالجملة فلا يمكن تعلقه بما شبه
الخ لا يخفى ان دليل الوجود الذهني الذي يدل على وجود الممتنعات بانفسها
في الذهن لا يلايم هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا فليتامل فيه قوله وعلى هذا
فقول ابي هاشم الخ لا يخفى ان هذا انه كلام معقول بوجه اللهم الا ان يقال قوله
لا معلوم له بمعنى انه لا يمكن تعلق علم بامر من الجهة المذكورة قوله ويحتمل ان
ان يقال معناه الخ وعلى هذا يحمل ايضا ان يقال معنى كلامه ان هناك علما ليس له
معلوم موجود لان كلمة لا لنفي الجنس فيتبادر منه سلب الوجود على كل من
التقادير لا يكون الكاف في قوله كالمستحيل مقحمة بل للتمثيل لان الحال في
الممكنات الخالية ايضا كذلك كما يقتضيه قاعدة الاعتزال واما ما حمل
عليه المصنف فالظاهر انها مقحمة قوله وخالفه ابو هاشم الخ قد سبق الكلام
في سابع مقاصد المرصد الاول الذي في الباب الكلية للاعراض الى ان
ما ذكره ههنا مناقض لما ذكره هناك وبسط القول فيه بعض البسط
فلينظر ثمة قوله وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة قال المشايخ
في التوفيق بين العقل والشرع ان المراد بالقلب هو النفس الناطقة
تقلبه بين الاستفاضة من الانوار العالية والافاضة على الاشباح السافلة
بالقوة العلمية والعملية والى الاشارة بقوله عم قلوب العباد بين اصبعين
من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء قوله اعتقادا وتبعه ظنه للحيوانات العجم
افعال اختيارية فاما ان يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية الارادية

واما ان يقال

واما ان يقال بوجوب الاعتقاد فيهما واما ان يخص التغيير بارادة الانسان
[illegible] بالتخيير بمعنى انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين و
المرجح هو الارادة فيكون [illegible] الميل هو الارادة ورد عليه بانه لا يجوز ان يكون
المرجح شيئا آخر لا يعتبر فيه الميل الا بالعينية ولا بالجزئية كما ستنقله
عن الاشارة او يكون مجموع امور يكون الميل جزءا اخيرا منها فلا يكون الارادة
ميلا فقط كما هو مدعاهم ومع ذلك لا تزيده اي لا يقال لو المريد
بل يقول اي اعتقاد والجزم له ولغيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله
الى النفع وضمير غيره الى المعتقد والغير على سبيل البدل وضمير احدهما
اليهما جميعا ومما يؤثر في موقوع الصفة [illegible] اعتقاد اي اعتقاد وكاين ممن يؤثر
وهو للاحتراز عمن [illegible] اختياره فلا يكون باعثا له على الفعل
والميل الذي ذكرتموه انما يحصل الخ فان قلت الميل المذكور ان كان
ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم خلق القادر قدرته غير تامة عن
الارادة بالنسبة الى مقدوره الذي لا يقدر عليه قدرة غير تامة قلت نختار
الثاني ونمنع الملازمة لتحقق متبوع ذلك الميل الذي هو الارادة اعني اعتقاد
النفع على ان بطلان اللازم فان منه التمني لا الارادة فلا يصح تفسير مطلق
الارادة بالميل قيل الظاهر ان المراد بالارادة فيهما هو الارادة التي هي
التي هي من الكيفيات النفسانية على ما صرح به العنوان وتغييرها باعتقاد النفع
او ظنه مما يؤيده فان القديم لا يصلح فيها ذلك والحكماء ايضا مبني على
انهم قائلون بالارادة وان قالوا [illegible] الفعل وان كانت
[illegible] لذاته المعارضة حتى تغيير ها بالصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
[illegible] لم يتحقق ايجاب اذا كان قصدا الى الفعل الخ قد سبق الآن ان
الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع او ظنه والميل يتبعه فالظاهر انما
القصد والعزم [illegible] بعضهم من مراتب الميل حتى لا [illegible] جعلهم الارادة عبارة

البدل

[illegible]

[illegible]

عن احدهما لما سبق فتدبر قوله واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة
تخصيص القول بان العزم لم يجعلوها من قبيل الارادة يشعر بان العقد ارادة
عندهم مع انه ليس كذلك لما سبق في بحث العدم من ان العقد مقارن لعدم المقدور
والارادة المغيرة بالصفة الحقيقية مقارنة للمقدور اللهم الا ان يراد العزم المطلق
ويجعل شاملا للعقد قوله فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا فان قلت توزيع
عدم صحة تفسير الارادة باحدهما على انتفاء العينية والمشروطية مما لا وجه له
اذ لا دخل لانتفاء المشروطية في ذلك العدم حتى لو ثبت لم يصح ذلك التفسير
ايضا قلت بعد تسليم ان التوزيع على ما ذكر لا على وجود الارادة بدونهما بل له
مدخل فيه اذ لو تحققت المشروطية كان احدهما لازما للارادة مفردة لزم الشرط
للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه انه يتم عند المحققين اذا كان اللازم محمولا
اللهم الا ان يقال كان يصح رسمها باحدهما مسامحة وان لم يصح حقيقة فالمقصود
المبالغة في نفي تلك الصحة كما يرمي اليه لفظ اصلا واعلم ان كلام المصنف
يدل على ان المعتزلة قايلون بالارادة مشروطة باعتقاد النفع او الميل
يتبعه وليس كذلك بل هي عندهم نفس احدهما فاشار الشارح بزيادة قوله
فلا يصح تفسيرها الخ الى توجيه آخر اقرب لما ذكره الشارح وهو ان يحمل على
ان الارادة عندنا غير مشروطة باحد الامرين خلافا للمعتزلة اي بعضهم الذي
قالوا بان احدهما معينا شرط لها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد
مثلا جعل الاعتقاد شرطا لها قوله نعم للمعتزلة ان يقولوا الخ يمكن ان
يقال الجواب قد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضرورتها ولا حاجة لنا
الى اثبات التساوي وعدم المرجح في الصورة المفروضة البتة نعم لو اثبتنا
ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمة بعد
انه قدم مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة وانى لهم ذلك
الاثبات قوله لان القوة في اليمين اكثر وسره ان الكبد الذي هو مبدا

تقليع

توليد الدم الغاذي [illegible] الارواح الحاملة للقوى في جانب اليمين ولهذا كان
القلب في الجانب [illegible] ليتعادل حرارتاهما في الجانبين اذ لو اجتمعا في
جانب واحد لافرط الحرارة هناك واستولى البرد على الجانب المقابل فكان البدن
مغلوجا بالطبع والحكمة تابي ذلك فان قلت فهلا كان الامر بالعكس بان
كان الكبد في الايسر والقلب في الايمن قلبت الحركات ح كانت تبدا
من جانب الكبد لما عرفت فجعلنا يسمى ذلك الجانب ح يمينا لان اليمين
جهة مبدا الحركة ولذلك يسمى ذلك اي بحسب الفلاسفة جهة المشرق
يمين الفلك لابتداء الحركة العظمى منها قيل فلعل الايسر انما كان كذلك
لان كبده في الجانب الايمن [illegible] هو الاقرب الى اليمين فان قلت
يجوز ان يتساوى في [illegible] بعد بالنسبة الى اليمين ففي هذه الصورة
يلزم ترجيح احد المتساويين قلت لم لا يجوز ان كان احدهما في يمين
اليمين والاخر في يساره يختار ما هو في يساره لان حركة اليمين الى جانب
اليسار اسهل كما اشار اليه وان كان احدهما في الفوق والاخر في تحت
يختار ما في التحت لان الحركة الاختيارية تنضم هنا الى الطبيعة وان احدهما
في القدام والاخر في الخلف يختار ما في القدام ووجهه اظهر فتدبر فان النفس
في ما نبت النفس الى الشيء توقانا وتوقانا الى اشتياقت واما اذا
فسرت بما اختاره الخ وايضا اذا فسرت بذلك لم يصح ما ذكره الشارح
من تعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة [illegible] جبلي غير مقدور كما صرح به
في حواشي التجريد قال في شرح المقاصد هذا التفسير كما لا يتناقض كون الارادة
من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يتناقض كون الارادة
[illegible]ها مقدورا لجواز ان تكون صفة متعلقة بالمقدور وغيره ويكون من
شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة
وتسمية الارادة [illegible] فقيل ان تعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون

[illegible]

الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة وهو ما قيل في الفرق ويمكن ان يجاب
بان قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف اي انها صفة مخصصة لاحد طرفي
المقدور من حيث انها كذلك وح لا يشارك بغير المقدور واما تعلقها بالحيوة
والموت فممنوع قوله لان ارادتنا ليست مقدورة لنا الخ وما ذكره في
حواشي التجريد في الفرق بين الشهوة والارادة من ان الشهوة ميل جبلي
غير مقدور بخلاف الارادة اعتقاد النفع او ما يتبعه هذا ولا يخفى عليك
ان ما سيذكره من الجواب عن دليل الجبائي على استحالة كون الارادة
مرادة مثبت لها ههنا قوله وقال الجبائي يستحيل الخ احتج بان الارادة
المقدورة لو كانت ارادة للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية
مفتقرة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له
ويلزم التسلسل المحال ورد بان التسلسل انما يلزم ان لو كانت كل ارادة
مكتسبة مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل الممكن قطع التسلسل بالانتهاء
الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلق الله كذا في ابكار الافكار
قوله واتفق المحققون الخ لكن اختلف قول ابي هاشم فيه فقال
تارة انه قول القائل ليت ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه
ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلهف والتأسف
اشبه منه بالارادة لان الميل عند تمام القدرة كالتمني قوله فلا يجتمعان
لكن يجوز ان يكون الشخص مريد الشيء وكارها لضده في حالة واحدة
قوله بل يتحدان مع كل واحدة منهما ضد الاخرى هذه الزيادة توطئة
لقول المص لكن ضد ارادة الشيء الخ فان ذلك القول انما يناسب هذه
الزيادة لا قوله فيجتمع ضدهما بل المناسب له ان يقول ضد كراهة الضد الخ لما
اشار اليه الشارح وهو ظاهر جدا ثم هذه الزيادة ليت زيادة بل يفهم من قوله

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ان المخالف للشئ يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى ولكن ضد
ارادة الضد الخ انما قيل ضد كراهة ضد هذا الضد كما ان ضد كراهة
القعود كراهة القيام الذى هو ضده لان استحالة الضدين مم كما سنذكره
الا ان بخلاف استحالة ارادتهما فانها مع الضد تلك الاستحالة ايضا بعيد هذا لكن
عرض الشارح هنا تقرير دليل الشيخ على وفق مدعاه وجه اشار الى اندفاع
اعتراض المقاصد على استلزام ارادة الشئ كراهة بتقدير المغايرة على
ان منع المصد يدفعه تفسير الاشاعرة للارادة بجواز تلازمها فان
ثبت المخالفان فهم من المتغايرين والملازمة لا تجمع مع التغاير المصطلح
لان صحة الانفكاك معتبر فيه فانه استدلالهم على العكس باستقالمغايرة
حيث قالوا الارادة الشئ ... بعينها اذ لو كانت غيرها الخ ينافى
حمل التغاير على الاصطلاح اذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحى العينية
حتى يكون الاستلزام كالنوم هو ضد العلم والقدرة كون النوم ضدا
للعلم لا للقدرة عند بعض الاشاعرة واما عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة
فهو ضد للعلم لا للقدرة وهو ان شرط كراهة الضد الخ وزاد فى شرح
المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به ايضا فقيل عليه انه لغو فى البين
وتعيين كذلك بل فيه تاكيد الانفكاك فانه اذا اريد هذا ولم يذكره ذلك
المجهول اذكره ذلك ولم يرد هذا المجهول فقد تاكد معنى التغاير فاستلزام
الشئ لنفسه الخ اطلاق الاستلزام مبنى على اعتبار التغاير وقد يقال مراد الشيخ
ومحقق متابعيه ان ارادة الشئ كراهة الضد كان تعلق آخر للضد فالشعور
بالضد شرط هذا التعلق فلا يدل ما ذكر على تغايرهما بالذات ولا يخفى
لا يلتفت اليه لان قولك زيد عين عمرو فى بعض الاحوال غيره مما لا
وبالجملة حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا وجه
... ان ارادة الشئ الذى يكون ضده مشعورا به ... كراهة الضد المشعور به وارادة

الشيء الذي لا يكون ضده مشعورا به بغير كراهة كما لا يخفى على المصنف يستلزم
كون الضد مكروها وما قال في شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشيء مستلزم
لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون
كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا تحقق الا بتجويزه
عند تغاير المحلين او لخصوص الدعوى بما له ضد واحد الى هنا
كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشيء
كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما ستذكره
الان ومثل هذا الدليل ليس بقائم على ان كراهة الشيء مستلزم لارادة ضده
لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الانتفاء لجواز ان لا يريد الضدين
الخ وايضا يجوز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة الكثير من الامور المشعور بها
واعلم ان ما ذكره المص من جواز ارادة الضدين لا يصلح في موضع ابطال حكم
التناقض والتوالي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها الى جهة وانما
يصح في موضع الجواب عما لهما من الدليل الذي لم يذكره المص وهو انه لو لم
يكن ضد المراد المشعور به مكروها لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو محال
لمنافاة الارادتين المتعلقتين بالضد متضادان جب بل منع كون الارادة
كذلك كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة الخ لكانت
الارادة قدرة لثبوت اخص صفة القدرة كذا في ابكار الافكار اربعة
عشر بل خمسة عشر الاول بالنظر الى ما وقع في النسخ والثاني بالنظر الى ما
سيحقق من ان الصواب ان ضد الذي قيل حادي عشر ليس من مقاصد النوع
الرابع بل هو من فروع المعتزلة اذ لا تأثير له وتأثير علم الله لم غير الحكماء
بالنظر الى انه قدرة ذاته كالطبع للبسائط العنصرية سيأتي ان الطبيعة
اي الصورة النوعية للبسائط فانها لم يتوقف بحيث تحول الصور اياها ما حي نظر الا حاجة
الى احراجها بالقيد الاخير كما تعرض له في قوله فالنفس الفلكية قدرة على التغير الا با

الحل

[illegible]

۲۳٥

لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على التنظير والتمثيل خارج بقيد المبدا لانه
الفاعل وبعض الفاعل من المؤثر بواسطة انما يعتد اذا كانت النفوس هي
المؤثرة في الطبايع والكيفيات كالنفس الخ يعني ان حركة الحجر
المرمي الى فوق تنسب الى الرامي وان كان فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة
المسخرة فان قلت قد سبق من الشارح في بحث الميل ان المبدا للقوة
القسرية قوة استفادتها المقسور من القاسر وتبقت فيه زمانا الى ان يبطلها
مضادات وكلامه ههنا يخالفه لان طبيعة الماء المتحرك الى جهة الهواء بالقسر
مثلا ليست قوة مستفادة من القاسر فيمكن ان يحمل المبدا والصواب ان
يحمل تلك القوة فلا يخالفه لكن ما في الكتاب موافق لما في الملخص هذا في
كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القايل وهو يستحق الذي الا يهدي وحاصل
المذكور في الملخص ان الصور المؤثرة اما شاعرة اولا وعلى التقديرين اما ان
يكون مبدا الفعل واحدا ولافعال كثيرة فالقسم الاول الفلكية والثاني الطبيعية
العنصرية والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس السماوية وليس في الملخص
دلالة على اعتبار قيد القرب في المبدا والتاثير والاولى تركه ثم لا يتعين
كون النسخة المشهورة سهوا لاحتمال ان يكون مبنيا على احتمال اعتبار ان
المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات الا ان لنا الا ان يثبت من المصنف
ان القرب في التعريف احتراز عن النفوس السماوية اذ لا يوجد فايدة
للقرب سواه وليست افعالها مختلفة اذ المراد منه كون القدرة
مبدا للافعال المختلفة ان يكون مبدا الفعل تارة واخرى الاخر وليست
القوى العنصرية كذلك وان كان يصدر عنها افعال كالتبييض والاحراق
مثلا والقدرة الحادثة على راينا الخ اجاب عنه صاحب
المقاصد بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شانها
التاثير والايجاد على ما صرح به الامدي حيث قال ان القدرة صفة وجودية

انه قال لمنكر لان التعرض لما نظر الاحتياج
الى اخراج الطبيعة بالقيد الاخير واما التعرض لما هو باقي
لبيان دخول النفس الفلكية بين القائمين
وفي التعريف ... الطبيعية ... الفلكية ...
[illegible]

من شانها ان تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه التصور ممن قامت به الفعل
بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الى وقته شي كذلك لكن لم توثر
لو فرع متعلقها بقدرة الله تعالى   بل جميعها صادرة عنه تعالى فان
قلت بهذا القدر يتم الكلام ولا حاجة الى قوله فلو اراد الله تعالى الخ لان جميع
الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة العبد
يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالتشخص وانه محال كما سبق في موضعه
قلت نعم الا ان المصنف اراد بقوله واقع بقدرة الله اي قدرته متعلقة بفعل
العبد بدليل قوله كما سيبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات فلذا احتاج
الى قوله فلو اراد الله الخ واما قول الشارح بل هو واقع بتاثيرها فيه وقوله
بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع من الشارح لا انه مراد المصنف
واراد العبد ضده الخ قيل هذا فرض محال يجوز ان يستلزم محالا آخر وذلك
لان مناقضة ارادة العبد لارادته تعالى لا يجوز لقوله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله والجواب ان ما ذكرتم انما يتم اذا كان معنى الاية وما تشاؤن
الا ان يشاء الله ذلك الشيء اما اذا كان معناها وما تشاؤن الا ان يشاء الله
مشيتكم فلا مناقضة لجواز ان يشاء الله تعالى حركة زيد ومشية زيد لسكون
نفسه غايته ان يوجد مشية زيد بدون حصول مراده ولا محذور فيه الا ان
تحمل مشية العبد على المشية الواحدة المقارنة لحصول المراد وذلك خلاف
للعرف واللغة والايحمل عليه كلام الله تعالى   ولا شك ان اي نوع الحركة
سنذكره في رسالة التوحيد ان شاء الله تعالى   جوزه ابو الحسين مطلقا
نقل من الشارح ان قيد الاطلاق في نقل مذهبه وقع في غير موضعه كما دل
عليه كلام الامدي حيث قال تذهب اصحابنا جواز مقدور بين قادرين
خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين ومكتسبين واجمعت المعتزلة على
امتناع ذلك مطلقا الا ابي الحسين هذه عبارته فالاطلاق فيها قيد للامتناع

كذبع

[illegible]

عند غير ابي الحسين لا الجواز عنده   ويرد عليه ان ابا الحسين الخ وحمل
الاطلاق على المصطلح بالاصول وكون عدم التقييد والتفصيل لعدم الاحتياج
بناء على نفي القدرة الكاسبة بعيد اذ المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور اما الجواب
ان ابا الحسين قال ذلك على سبيل الفرض وتقدير صحة مذهب الاشعري كما هو
نظر ذلك في ارادة الارادة ففيه انه لا يلايم خلافه لسائر المعتزلة في امتناع مقدور بين
قادرين مستقلين او كاسبة ومؤثرة لان مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسبة كما صرح
به المص وابو الحسين قايل بهذا المبنى فتامل   فلا يكون وقوع مراد الاقدر
محكما فان قلت لا يجتمع قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت ابو الحسين
يقول بقبلية القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية عنده ان القادر
متمكن من ايجاده وتركه حتى لو تعلق ارادته بايجاده ولم يوجد مانع الا قدر
لاثر قدرته فيه وعلى هذا لو وجد في الصورة المذكورة مقدور بين قادرين
وان لم يوجد موجودين بالفعل   ومنعه المعتزلة الظاهر ان المانع
بعضهم وهم الجبائية القايلون بان الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى
عن ذلك علوا كبيرا فغيما ذكره في ابكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك
سوى ابي الحسين تامل   يكون م   بل كل واحد من الاسباب الخ هذا بناء على ما
يتحقق من ان الاجتماع بين الشيئين اثنان واما على ما ذهب اليه بعض
غلطا والصناعة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قايم بهما فالمتعلقان يا خصامها
يرد نقضا ويمكن ان يجاب بان الكاسب ههنا هو المجموع لا كل واحد فليس من محل
النزاع والمراد بقوله ولا يتصور ان يكون اثنان هما محل الفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال
محلا للفعل معنى فغني العبارة ادنى مسامحة فتامل   وكذا الجد قوة ضرورية
بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار اعترض عليه الامام بان حركة الاختيار قبل
الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود والا لحصل الحركة حال
خلقها الله تعالى فيه وقبله محال فان الاختيار واجيب بان الفرق انما هو المقارنة

بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن
الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب الفعل
مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله خلقه او لم يخلقه لا ينافي تساوي الطرفين
بالنظر الى نفس القدرة وقال [illegible] من المعتزلة هو ما في الفعل الخ
اعترض عليه بانه ان اراد بالتساوي الوجو[ب] ينقض بسرودة الماء دائما وان اراد
السهولة ينتقض بالاختيار بأت العسرة وان اراد الفعل انما يتوقف على
المشية والاختيار وانه فرع القدرة واجيب بان المراد هو المعنى الاخير
ولا فرعية بحسب العلم قلنا الممنوع من الفعل الخ اجيب بان مراده نافي
الفعل من البعض وهو بحاله في ذاته وصفاته فيسد الممنوع بلا تنقض بالعاجز
لان نافي الفعل من العاجز عنده لعجزه من صفة الى صفة واما الممنوع والعجز عند قدرته
من امر خارج وتقرير الشارح يشير الى دفعه فتامل فمن ان ذلك صحح اما اصل
الفرق بين العاجز الساهي والممنوع من الفعل من اظهر الوجدانيات لا يتوقف [فيه] عاقل
في الجزم به فانكاره مما يتقضى منه العجب يا هذا ده من النوم والنوم فان
قلت في النوم احلال الاعضاء وقوتها فلا سلامة هناك للآلات كما سبق
جرى كان المقصد الى ذي عشر من تقاصيه العلم قلت الاختلال بحسب الاذواق
الذي اثبت فيما مر غير الاختلال بحسب محلية القدرة المنفي ههنا فان الاختلال
بحسب محليتها سوء المزاج ومما يعيض اليه المفقود ان في نعش النوم
اوصل المعلي لا يمكن الفعل الخ فيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان لا يكون
الامكان لازما بل لازمه الممكنة الاولى تبادل يتقدم الامكان لا يستلزم امكان
الازلية وقد عرفت ضعفه واما ثانيا فلا يتناقض بالقدرة القديمة واما ثالثا
فلانه لا يلزم من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها كما ذهب اليه من قال
تقدم قدرة الله ذاتا وحدوث تعلقها الموجب للمراد وان بني الكلام
على اعتراف الخصم بتقدم التعلق ايضا كان الدليل الزاميا لا [تحقيقيا]

ذلك

ويمكن ان يجاب بان الكلام مبني على عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز تاخر
تعلقها عنها واما ان بقائها فيجوز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقبال
ولا حاجة حينئذ الى توسيط الايقاع ولا الى امكان الفعل في الحال اللهم الا
ان يقال تعلق القدرة بالمستحيل اعني التعلق ممتنع سواء كان ممكنا ما لا اولا
فهي اي فالحاله التي ان علم يرجع ضميرها الى القدرة بان يكون حال الفعل
نصا على الظرفية مع انها المذكورة صريحا فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل
على فرض قبليتها وان كان خلفا محالا الا انه لا معنى لجعله دليلا على امتناع
الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل الذي قدره الشارح كما لا يخفى
فان سلم الخ حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم
على الوقوع زمانا فيتحقق امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي امكان الوقوع
فيها فتدبر وان كان غيره عاد الكلام فيه وان قال لو سلم الوجوه فهو
بحسب يمتنع الانفكاك بينهما كما سبق في مقدمة ابطال التسلسل فالايقاع
لجامع الوقوع السيء فيلزم امكان الفعل حال الايقاع لانا نقول
انفكاك الموقع الخ فان قلت هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وذا ليس
بممتنع قلت اجيب بعد تسليمه جوازه في الجملة في الاعتباريات التي لم ينقطع
من العرض المحض واللازم هنا وقوع امور اعتبارية غير متناهية في زمان
تعلق القدرة بالفعل وجوده وهو زمان متناه محال ايضا نعم يمكن ان
يقال انما يلزم التسلسل لو لم ينته الى مرجح قديم فليتامل فانه قد راد
بما الخ ذلك ان تقرره هكذا ان اردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل
هي لا ان حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتاخر محال فلا نسلم
الاستحالة وان اردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا اي من غير تقييده
بالزمان المتاخر فمسلم لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان
المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا بالعدم اذ مستعمل دليلهم اذ لا الخ اجيب

عن النقيضين الاولين بان ما يشترطون مقارنته لحال الحدوث هو ذات
العلم والفعل ولا يلزم منه القول بمقارنة تأثيرهما له بل التاثير عندهم قبيل
حال الحدوث فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لزم الفلاسفة بان تعلق
القدرة الفعل الحادث حال حدوثه [illegible] ان لك بانهم يلتزمون مقارنة الارادة
للمراد حال البقاء المحض ويمكن ان يدفع الاول بان تمام النقض لا يتوقف
على قولهم بان العلم والعالمية مؤثر حال الحدوث دون البقاء بل يكفي فيه
انهم يوجبون مقارنة احدهما لحدوث الفعل دون بقائه فيقول الناقض
بتاثير العلم معناه بالعلم المؤثر ويرد الثاني بان المراد بحال الحدوث ههنا
حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا الفعل تأثيره في
شيء فليس تأثيره عندهم الا في حال حدوثه وان سلمت ان وجوب المقارنة
للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يقدح في النقض [illegible] فيه
انهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولا يجوزونه حال الحدوث و[illegible]
عن النقض بانهم يجوزان يكون مرادهم في الصور الثلاث بحال الحدوث
الحال الذي يكون الشيء فيها موجودا ولا معدوما بناء على القول بالحال حتى
يحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه انهم لا يثبتون للموجودات حالة
الواسطة الوجه الثالث الخ فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة
القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت انما يتنازعون في كونها صفة زائدة على
الذات ولو سلم فيكون الزاميا اجيب بان الفعل في الازل غير ممكن
فلا يتعلق به هذا بناء على المشهور والا فقد سبق منا ان ربما ان ازليته
الامكان يستلزم امكان الازلية بلا تجوز على انك وقفت على تحقيق ان
ثم ان قلت امتناع الفعل ازلا على تقدير تسليمه لا ينافي ازلية التعلق
بالوجود فيما لا يزال قلت هل ينافي لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حتى التعلق
وايضا ان امتنع [illegible] لو بني الجواب على ان الفعل لا يمكن قبل [illegible]

في الكتب ١٧

في الاستدلال على منعه قدرة العبد لفعله لسقط هذا السوال كما لا يخفى
الرابع الخ قيل المناسب الاصل الاشاعرة ان يجاب بان التكليف
بالايمان متضمن بالتكليف يحصل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العاجز وهو
مدفوع بانهم ينقلون الكلام ح الى التكليف بحصول القدرة فيلزم التكليف
بامور غير متناهية وغير مقدورة كما لا يخفى وهو بين الاستحالة نعم يمكن ان
يجاب بان وقوع التكليف يتفرع على ما يسميه بعضهم قدرة وهي سلامة
الاسباب والالات او القوة العضلية كما سياتي   يلزم ان لا يتصور
عصيان الخ اي بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف بالاوامر فلى قبل
ان التكليف بالاوامر مما لا نزاع للخصم في وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا
يتوهم ان تعلق التكليف بالنسبة الى النواهي فقط واما في الاوامر فبالنسبة
الى النهي اللازم بالنسبة الى الضد فتامل   مما ليس مقدورا له انظاهر انه
يتعلق بالاعراض وهو افعالهم الاختيارية فتقييد الاعراض بما ليس مقدورا
لئلا يحتاج الى حمل الوجه الرابع الزاميا ولا الى خلط ما ليس له دخل في المقصود
فتدبر   قلنا يجوز تكليف المحال فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور
انما جعل فيلزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور له لان
القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلا عن عمومه فلذا
صرف الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز تكليف
تكليف بخلق الجواهر والاعراض فليتامل   لكن يرد بالتلبيس الخ
وقيل جعل ترك الايمان مقدورا وعدم خلق الجواهر غير مقدور مع ان
جانب الفعل غير مقدور في كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك
الايمان بناء على كون الايمان مقدورا في الجملة لكونه صادرا عن بني نوعه بخلاف
عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشي بمعنى تركه يشعر بكونه بحيث يكون
من شانه جنبة المقدورية فتامل   الاول بل يخلو القادر الى حاصله انه هل

فان قلت يمكن ان يتم الفعل الى كف النفس وح
لا يتصور عصيان مطلقا كما لا يخفى ملخصه
هذا يكون النهي عن شي راجعا الى الامر بكف
النفس عنه فيصح قولنا اي بالنسبة
الى الاوامر فيه ٥ نر

ولذا اهر وان رح هذا الكلام في النهايات
في بحث ان التكليف بما لا يطاق
بل يجوز ولم يذكر الاعراض منه رر

هذا سوق للكلام على وجه سياق المصنف
والشارح ان فقد ظهر لنا ان ليس ههنا
تكليف بالمحال الذي لا يقولون
بوقوعه ٥ م

يجوز ان يوجد القادر في وقت ولا يوجد فيه شيء من مقدوراته مع قطع النظر
عن كون قدرته متعلقة بشيء منها ام لا وقد يقال قاعدتهم بعضهم حرم
الكل بجواز الخلو بل وقوعه كما في اول زمان القدرة المتقدم على الفعل
عندهم الا ان يقال مرادهم جواز الخلو زمانا ممتدا في الجملة وتقدم القدرة
على الفعل لا يستدعيه لجواز كون التقدم [illegible] انا بان يعقبه الفعل الان الثاني
فان قلت بعد المعتزلة وافقونا في ان القدرة مع الفعل وهم الذين لا يجوزون
الخلو ومراد الشارح بمذهبهم في القدرة اي وهو القول بتاثيرها لا بتقدمها
قلت لا يلائمه السياق لان الفرع فرع التقدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد
بما لا يخفى وعند الاشاعرة القدرة اي وكذلك فان قلت قول الاشاعرة
يكون حركة اليد مكسوبة له بها بخلاف حركة المجرى مع ان كلا منهما اثر للتحريك
القائم به تحكم والا فما الفرق قلت مقدورية الخارج مبنية على [illegible] التعلق
لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد نفاه بالدليل من قبل [illegible] الفرق
اي يستحيل ان يوجد انتهى اي ان المراد بالبقاء مطلق الوجود
فلا يتعلق به في الحالة الثالثة الظرف اعني في اي لا يتعلق القدرة به لكونه متضمنا
لمعنى الوجود ويمكن ان تقول عقيبها ظرف للفعل لا للتعلق [illegible] والمعنى
والجبائي جعلها مجعولة في الاستقبال فيه بحث لان هذا انما يصير وجها للتعبير
بصيغة المضارع في الحالة الاولى لا للتعبير بصيغة الماضي في الحالة الثانية التي
اي حالة وجود الفعل والاقرب في توجيه كلام الجبائي هو ان تعلق القدرة
عنده على الفعل والاول والمتقدم على وجود الفعل فالتعلق الحالي الحادث
حالي عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال وهو عند الفعل اي وماض
هو ما ابنه وابن المعتمر فقد جعل التعلق غير التاثير والا اي ومنفصلا
اي والقدرة دون المقدور اي دون ذوات المقدور
وان كان يصادفه من حيث انه مقدور وانما قالوا العجز لا بالضادات

المقدور

المقدور لان المحرك يده بالاختيار اذا عرض له ما حال حاكيتها ارتعاش
فذرت المقدور اعني الحركة بافيه بالاضطرار لا فرق بينهما الا ما نعود
الى اي لا فرق بوجود القدرة في وجود احدهما دون الآخر وان وجد
الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجوده في احدهما وهي العجز دون الآخر
فالحصر اضافي وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار
ايضا وحاصل الفرق الذي ذكره المص ان زوال القيد معتاد دون
الرعشة وبناء على ذلك حصول الفعل من احدهما معتاد دون الآخر
والا لزم اجتماعهما لوجود تعارضهما الخ لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق
من ان القدرة الحادثة لا تتعلق الا عند الاستواء بما في غير محلها ثم ان
هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين ايضا وذلك ظاهر
ولا على سبيل البدل الخ سواء كان معنى البدلية ان كلا من الضدين
منفردا عن الآخر يجوز تعلق القدرة الواحدة به ابتداء وكان معناه
جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر فان قوله ولا شك الخ يدل على نفيهما
جميعا واما تجويز كثير من اصحابنا للتعلق على البدلية مع قولهم بان القدرة
مع الفعل بالمعنى الاول لكنه انما يستقيم لا الثاني والا لزم القول
ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل وقالت المعتزلة يرد عليهم
ان السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين
ان يكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسهو وهذا خلاف ما يجده
كل عاقل من نفسه من ان سهوه ليس بمقدور كما يجد من نفسه عدم
قدرته على الالوان والطعوم فان اجابوا بان السهو عدم ملكة للعلم لا ضد له
قلنا بعد التنزل من لزوم كون الشك سهوا انكم اتفقتم على ان العلم وجميع الاعراض
لا تبقى الا لطريان ضد عليها بالمعنى المتعارف فيلزمكم ان لا يبقى العلم
بطريان السهو وللمعتزلة في التفصي عن هذا الالزام اختلافات مذكورة في الكتب الاكابر

تقرر من جملتها ما ذكره البصري الملقب بجعل
وهو انا لا نعلم ان القدرة المتعلقة بالشيء
متعلقة بجميع اضداده بل ببعضها قال
الآمدي في رده قولهم بان القدرة
متعلقة ببعض الاضداد دون
بعض تحكم بالفرق من غير دليل
ولو طلبوا بالفرق لما وجدوا اليه
سبيلا

لا يناسب ذكرنا في هذا المختصر   من جنس واحد من المقدورات
على تعاقب الازمنة اى الوجود على التعاقب والمراد بالجنس
النوع فان الجنس يطلق لغة على النوع كما اشار اليه الشارح في ثالث
مباحث الحرارة فان قلت المتماثلات لا يكون الا من جنس واحد اذا
التماثل كما سبق هو الاتحاد في النوع في [illegible] ة قول الشارح من جنس واحد
فايدته هي الاشارة الى ان تماثل المتماثلات التي جوز المعتزلة تعلق القدرة
بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع الا بالنسبة واحدا الى اخر ومن ثالث بالنسبة
الى رابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة
وبهذا السكون وذلك السكون الصادر مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين
وهي القوة العضلية قال في بحث الحروف المنسوبة من شرح الملخص
العصب جسم منبعث من الدماغ او النخاع وهو ابيض لين في الانعطاف
صلب في الانفصال خلق ليتم به للاعضاء الحس والحركة [illegible]
سببه بالعصب واذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان العضلة جرم
مولف من العصب والرباط ومن ليفهما ومن اللحم الحاشي في خللهما والغشاء
وهي اذا انقبضت جذبت الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب النافذ
منها الى جانب فتشنج فيجذب العضو واذا انبسطت استرخى الوتر فتباعد
العضو   وتوجيهه ان القدرة اي دائما ليست موثرة عند الشيخ فالله
قلت لعل الامام اراد شرائط تاثير المؤثر الذي هو الله تعالى فان للتاثير
شرائط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت حصل التاثير ووجد
الاثر قلت عبارة الامام في مباحث المشرقية وفي سائر كتبه صريح في اعتبار
تاثير قدرة العبد حيث قال فيها وان اراد القوة التي انضم اليها مرجح صارت
موثرة في احد الضدين وقال في الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل وقبله والتحقيق
ان اردت بالقدرة القدرة الموثرة لكان اجتماعها جميع الامور المعتبرة في المؤثرة

لكمال

ستحال تاثير الفعل عنها اللهم الا ان يكون اطلاق التاثير مجازا باعتبار جري
العادة بتحقق الفعل معها بلا تخلف عادة فصار الحاصل ان القدرة
مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لا يتعلق بالضدين وبدونها
يتعلق بهما لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع لا يقال
تلك التفرقة تحتمل ان يعود الى العادة بخلق القدرة في الممنوع دون الزمن
كما مر في المقصد السادس جوابا عن استدلالهم على كون الممنوع قادرا بدعوى الضرورة
في الفرق بين الزمن والمقيد لانا نقول التفرقة المذكورة يوجد مع قطع
النظر عن العادات وفرض الخلق دفعة ان قلت فحينئذ لا يتم الجواب المذكور
في ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية اعني العجز في الزمن
دون المقيد قلت حصر الفرق هناك في جريان العادة اضافي كما نبهناك عليه
هناك ثم لو استدلوا بالتفرقة مع قطع النظر عن العادات يمنع في الجواب بان
تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز في الزمن دون المقيد وقد اشرنا اليه ايضا
وما يقال الخ اي في الدليل على كون العجز صفة وجودية ولعل
الاشاعرة انما لم يحمل كلامهم على ان المراد من العجز افة توجب للاعضاء مع انه
يلزم وجوديته على هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودي فلو حمل العجز عندهم
على ما ذكر لكان ينبغي ان تكون القدرة عدمه عبارة عن سلامة الاعضاء
كما اشار اليه فالزمن عاجز عن القعود وقيل معنى عجزه عنه انه لا يمكنه
ازالته عن نفسه وقد نوقش فيه بان غايته هو امتناع الانفكاك عنه وقد مر
انه لا ينافي القدرة كيف ولو نافاه لزم كون المقيد عاجزا اللهم الا ان يلتجأ
الى دعوى الضرورة وفيه ما فيه فمتعلقهما واحد فيه بحث لجواز ان يتعلقا
بالواحد الذي هو القيام غايته على ان تعلق القدرة يقتضي وجوده بخلاف
تعلق العجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة
يقتضي الوجود بخلاف تعلق الكراهة اذ لو اختلف متعلقهما لم

لقدين

يقتضيا وان قلت يجوز ان تقتضي التعلقات الوجود ويستعقب الفقدان با
قلت كلامنا في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود
هو الاجماع على عجز الزمن من القيام ولنا ان العقول الاول انما
يقول بعجز الزمن عن القيام المعدوم لجواز الاخصف لما بيناه فقيل
اي مقدورة له وان كان لا علم له بها لانه بحث للان القادر هو الذي يفعل
بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة
على العلم هو المسلك القويم عند محققي المتكلمين كما صرح في الالهيات بما جوزه
فيهما من صدور قليل متقن على قادر غير عالم بعيد لان البيان المذكور
يعم القليل والكثير وقد يقال في الجواب عليهم يقولون بقيام الشعور بجزء وقيام
النوم بجزء اخر كما يقوله الاستاد وفيه نظر لان المفروض ان القدرة قائمة بما يقوم
به النوم كما يشهد به السياق والمدعى ان الذي يقوم به القدرة لا بد ان يقوم
به العلم بمقدورة الصادر عنه وقال الاستاد ابو اسحق اي عدم مقدورة
له اي الافعال الخارجية غير مقدورة له فلا ينافي ما اختاره من عدم الفرق
بين ادراك النايم وادراك اليقظان فيكون ادراك النايم ايضا مقدورا
كادراك اليقظان والظاهر في دفع المنافاة ان مراده من عدم الفرق بينهما
عدمه في الادراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها
لم يبعد عنده التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان ارادة التسوية في
المقدورية وعدم المقدورية كما ان المراد بالتسوية بينهما في النايم ثم الظاهر
ان متعلق التشكيك المدعى بعده عن المعقول هو الفرق بينهما الثابت
بالبديهة لا نفس التسوية لان المتبادر ح ان التسوية الثابتة في نفس الامر
هو التشكيك فيهما بعيد عن المعقول وليس المراد هذا فكان مراده التشكيك
الثابت في تسويتهما فان التسوية متضمنة للتشكيك في الفرق ويمكن ان يحمل على
ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على ايقاع الشك في التسوية يتضمن

بالجوز نها

٢٨١

اي بان نسبة الى الطرفين على السوية
لا بان نسبة الى احدهما ارجح

وان كان في النوم ولهم اثبات
يدل على العدم

تجويزها لان الشك تساوي الطرفين فليتهم وا ما الرويا فخيال
باطل عند المتكلمين الا صنه بحث لانه نبت ايا لاحاديث الصحاح ان
الى ... جعل الرويا الصالحة جزا من ستة واربعين جزا من النبوة
وعمل بها قبل الوحي ستة اشهر فكيف يكون خيالا باطلا اللهم الا ان
يقال الباطل مطلقا عند المعتزلة هو كون ما يحمله النايم ادراكا بالبصر
روية وما يتخيله ادراكا بالسمع سمعا وهكذا واما كون العلم الحاصل في النوم خيالا
باطلا وكون النوم مضادا للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق واما عند
الاصحاب فالظاهر ان الكل بالنسبة الى عامة الخلق يويده تعليلهم ذلك
لعدم جري العادة بخلق الادراك في الشخص وهو نايم لدلالة على جواز ذلك
بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات ولان النوم ضد
الادراك الخ فيه شائبة مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض
على ... النوم للادراكات بتحققها في النايم فالجواب عنه بانه لا ادراك
فيه لان النوم لضاده مصادرة لم يتسع لا تنقاش الخ فان قلت قد مر
بانه لا تزاحم في الصور الذهنية وانما هو في الصور الخارجية وكما جاز ان ينتقش
النفس بالصور الكثيرة المتغ... ة المتمثلة لها وانما هو في المعتذرا الواردة
عليه من الخارج فليجز ان ينتقش الحس المشترك بالصور التي رحمه ويجاور وعليه
من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة
والصور الحسية المرتسمة منه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالقياس
باطل واذا اسعى هذا ان اشتغال او احدهما سياق كلامه يدل
على ان كلا من ذينك الامرين صارف مستقل كما هو الظاهر معولها واحدهما
محل تامل سواء كان اشتغال عبارة عن العقل والوهم او عن تسلط
احدهما وتوارد الصور من خارج فتامل يلتبسه وتكون الخيال الخ
وكلما كان اكثر امر الحس المشترك ان ترتسم الصور فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك

قوله وقد يتصرف فيها تصرفا كثيرا ولهذا السبب لا اعتماد على رويا
الكذابين والشعراء الشعوذ مخيلتهما بالانتقالات الكاذبة الباطلة
والصفراوي يرى الى طبيعة الصفرا حارة نارية وطبيعة السوداء باردة
يابسة فظهر وجه المناسبة وما يوجبه مرض او علته خلط اى قلت
كلامه السابق يدل على ان الخلط الذي هو علة يوجبه مرض كما
يوجبه علة خلط هو بعينه ما يوجبه مرض فلفظ او ههنا ليس في محله قلت
فليكن بمعنى الواو او التخيير في التعبير ومثل ذلك كثير في المفتاح او يراد
بما يوجبه مرض ما يوجبه بواسطة اثارة بخار لا خلط من الاخلاط الاربعة
التي هي السوداء والصفراء والدم والبلغم بتوسيط المتخيلة اضغاث الاحلام
الاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم واضغاثها تخاليطها جمع ضغث
واصله ما جمع من اخلاط النبات وحزم فاستعير للرويا الكاذبة انما جمعوا
للمبالغة في وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل او لتضمنه
اشياء مختلفة وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة هذا بناء على
ان العجز صفة وجودية او عدم ملكة يناقض ذلك فان قلت حمل الحبة
الاخرى مقدور بشرط عدم انضمامها الى الحبة الاولى وهذا القدر يكفي في اطراد
ذلك الاصل قلت كلامهم في الحبة الاخرى ولو منضمة الى الاولى لان في مجموع
الحبتين واعتبار انضمامها اليها لا يخرجها عن كون جملتها من جنس مقدورات
العبد قلنا في الرد عليهم الخ وايضا سعض ذلك الذي ذكر
بالقدرة على اجزاء الحبة فان القادر على حمل الحبة قادر على حمل عشرة وعشرة
اخرى لا ضرورة فلو تم ذلك لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل من العشرتين مثلا تامل
فان قالوا المحل واذا كان مختلفا الخ لا يخفى ان اصلهم اذا كان وجوب تعلق القدرة
بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لم يتفع هذا القول الا ان يبنى على ان
مذهبهم وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد في محال متعددة لا مقابل

قال في الصحاح الضغث قبضة حشيش مختلط [illegible]
[illegible] واضغاث احلام [illegible] الرويا [illegible] لا يصح
[illegible] لاختلاطها [illegible]

اذا وجد

اذا وجدها بواذى اعتمادات متعلق المقدور فيما له اعتماد وح لم يستقم قوله
في الجواب وان قلتم انه الى آخره لان مجرد كون المقدورين من جنس واحد
او متصفين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا التوجيه وانما ان
ماذكره ههنا تشبث بالفرع الثالث فان المائين المتلاصقتين محال جمعهما
لا يكفي في حملها قدرة واحدة ولكن يتوجه عليه بعد تسليم ابتنائه على التوليد
نقل الكلام الى حمل اجزاء المائية المجتمعة والاظهر في التقرير ههنا ما ذكره الابهري
حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين بان الحركة القائمة بالمائين المتصفين
لحملهما واحد لما امكنهم الانفصال في المائين المنفصلين تامل … فمنهم من قال
الحق ان تعال الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع وكل من الشخصين
لا يستقل بالحمل على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر ان كلا منهما يستقل بحمله
في الجملة كما يجري مثله في مباحث التوليد من الالهيات لكن لم يقل به المعتزلة
فلهذا ورد عليهم الرد … الى جهات مختلفة قيل انما خص الجهات المختلفة
بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابعد
من صدورها الى جهة واحدة لا انها انفرد اهد فتنبه على تجويزهم ذلك بالطريق الاولى
وفيه بحث بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة
الى جهة واحدة … وهو من قبيل تحكماتهم الباردة وفيه ايضا منافقة
لما اصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع اجناس مقدورات
المخلوق … لم يجدوا الى الفرق سبيلا فان قلت لهم ان يتنزلوا بتوليد
القدرة ابتداء اقوى منه بواسطة او اكثر وفي صورة الاجتماع المتحرك الجزء ابتداء
الذي تمسه اليد بلا واسطة وما بعده بواسطة او اكثر قلت يمكن ان تمس
اليد جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سطحا جوهريا مركبا
من الجواهر الفردة ويوضع على الكف ويرفع وان لا تمس في صورة التفريق
الا بعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يجدي الفرق المذكور نفعا في جميع المواضع.

وممّا نقلناه تبيّن ان كلام الجبائي الى سياق الكلام يدل على ان الجبائي
يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجتمعة وتخلف التحريك عنها لمانع
الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة فبملاحظة هذا التفصيل يصح جعل
كلام الجبائي فرعا رابعا الا ان الشارح نظر الى ان النوع الثالث المذكور
في المتن توليدها في محال مجتمعة فاندرج فيه مذهب الجبائي غاية ما في الباب
انهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد ههنا فالجبائي على تحقق القدرة على التحريك
وتخلفه لمانع والباقون على انتفاء القدرة عليه فتشعب ما ذكرته قول الشارح
متمم ثم النوع الثالث لان المزاج كيفية متوسطة الخ كون المزاج عبارة
عن الكيفية المتوسطة انما هو مذهب الاطباء واما عند الحكماء فكيفية اخرى
حادثة عند الانكسار التام فليست القدرة نفس المزاج الخ قد يقال
يجوز ان يكون المتبوع باعتبارات مختلفة توابع متبوعة فتغاير التوابع لا يستلزم
تعدد المتبوع وهذا انما يرد اذا جعل دليل التعدد اختلاف [illegible] بانا رودا
اذا جعل كذا احدهما محسوسا دون الآخر وجعل اختلاف [illegible] موجودا
لا فلا وقد يستدل على التعدد بأن المزاج يوجد في الجمادات [illegible] ثابتة
ولا قدرة فيها فقد ثبت تغايرهما وفيه ان هذا لا يدل على مغايرة المزاج
الحيوان للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود قد يمانع القدرة
كما عند المغلوب فان قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج كما يعلمه
باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال التمسك في تحقق القدرة ..
[illegible] ضعفه الاعياء هو الوجه ان فليتمسك به في المغايرة من اول الامر
[illegible] واما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان الخ قال مع القدرة بهذا
المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية ولا يخص مبدئية بمعنى يمكن معه صدور
الافعال الشاقة قطعا وليس مراده الاختصاص ايضا بل بيان مبدئها
[illegible] قال ولما جعل ان القوة هي القدرة الكاملة ومبدأها اصل القدرة

هذا وفي تفسير القدرة بالكون المذكور مسامحة لانه اعتباري بخلافها فانها صفة
بها الكون [illegible] فلا جرم صار الانفعال دليلا على الشدة لا يخفى ان وجود
[illegible] من حيث هو لازم لا يدل على وجود الملزوم الا ان يثبت [illegible]
بينهما ولم يصرح بها ههنا فالاقرب ان يقال الضعف يزيد الانفعال فعدم
الانفعال يدل على الشدة والقوة [illegible] اعني الصفة المؤثرة لو يدل الصفة
[illegible] ليظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لكان اولى [illegible] لها لازم
[illegible] هو الامكان بين الامام العلامة بين القوة والامكان المطلق والذي
يطلق عليه القوة هو الامكان المقارن للعدم فلا تغريب [illegible] اليه المصنف
[illegible] على ان المعنى الذي اه حاصل ما ذكره انه شبه الحصول والوجود
بالفعل في كونه متعلقا للقوة وان كان القوة في الموضعين بمعنيين
والمهندسون يجعلون اه قال في المباحث المشرقية ثم ان المهندسين لما وجدوا
بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس ممكنا له ولكن جعلوا ذلك
المربع قوة لذلك الخط كانه امر ممكن في ذلك الخط وخصوصا لما اعتقد بعضهم
بان حدوث المربع هو حركة ذلك الضلع على مربع نفسه ثم قال فاذا عرفت القوة
عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال
واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي
مفروض فقد ظهر من كلامه تقابل كل معنى من معاني القوة وانه يتفق في القوة
القوي على جميع المعاني [illegible] خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعض اه
قال رح هذا الاعتقاد ضعيف لان السطح لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل
من النقطة وكما ان الجسم لا يحصل من السطح بل هي اعراض فيها ولا يتقدم
العرض بالوجود على محله التي هو بزعم يتوهم حركة الخط على نفسه بتخيل المربع
واما ان حدوثه بها فكلا [illegible] ولذلك قالوا وترة التي تجري على ضلعيها
اي مربعه تساوي مربعيها اي ولان المهندسين يجعلون مربع الخط قوة له قالوا

وقد قام البرهان في شكل
العروس على هذه المساواة

وتر القايمة قوي على ضلعيها اي على مربعي ضلعيها وازا دولان ومربعه يساوي
مربعيهما والتقريب ان مجموع مربعيهما ح يكون قوة للوتر فيندرج في قولهم مربع
الحلاقة له وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القايمة هو الخط
بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه
مثلا اذا ضرب عشرة في نفسها حصل مائة فالمائة مربع العشرة والعشرة جذر
المائة وقد يطلق على سطح يحيط به اربعة اضلاع متساوية وهو المراد ههنا
كما قال الظاهر ومساواة مربع الوتر لمربعي الضلعين يستقيم على كل من المعنيين:
فمقصور على المعنى الاول ليتضح على المعنى الثاني انه نقول اذا فرضنا كلا من
ضلعي القايمة عشرة اجزاء متساوية فمربع كل ضلع مائة منهما لانها الحاصلة من
ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر يساوي مربع مجموع الضلعين اعني المائتين فالوتر
جذر المائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل
من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة
عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما
واذا تحققت هذا تحققت المساواة على المعنى الثاني ايضا ومبدأ
التغير من آخر الخ قال الشارح في حواشي التجريد القوة بحسب الاصطلاح تتناول
القوة الفعلية والانفعالية اعني التي هي محلها نحو الفعل او الانفعال فلذلك
اخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال ايضا فان قلت
هل تطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم
وادعى انهم ارادوا بالتاثير ههنا التغير مطلقا سواء كان تاثيرا او تاثرا ثم
قال بعد نقل قول الكاتبي القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانها
مبدأ التغير من آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يريد اطلاق التاثير
على المعنى المتداول للتاثير والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه انه
حمل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتاثير والتاثر وجعل التعريف

بها القوة

مبدأ للقوة العقلية الانفعالية وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان
كان اعم الا ان اعتبار كون ذلك التغير من آخر يدل على تخصيص التعريف
بقوة العقلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ والتغير
ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاخيرة معتبرة بالنسبة الى
الفاعل مطلقا فحاصل التعريف انها مبدأ التغير من شيء في آخر والتحقيق
ان المعالجة الخ قيل المعالجة هي الطب العملي فهي لا تختص بالنفس لانها
لا يكون الا بالالات بدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب العملي بالنفس
وان كان حصوله لها بمعاونة الالات البدنية فالمعالج بكسر اللام ليس
في التحقيق الا المجموع واما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع ايضا لانه
النفس لما جاز تاثرها عما ارتسم في قواها بان تنتقش بكليات تلك الجزئيات
المرتسمة في القوى وتحصل لها بواسطة تلك الانتقاش اعراض نفسانية
كالغضب ونحوه جاز ان تتاثر ايضا من الاحوال البدنية العارضة للقوى
من الصحة والمرض والجواب ان الالات الفعل لا يستند اليها الفعل حقيقة
وانما يستند الى الفاعل بالالة قال النفوس الفلكية قال ان رجح
في حواشي التجريد تخصيص القوة المغايرة التي يكون مبدأ الفعل واحد
في النفوس الفلكية محالا دليل عليه وكذا الحال في سائر الاحكام ولعلهم بنوا
ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصرا عقليا كما في انحصار الاقسام
فان كان هذا القيد موجبا الى اخره اشارة الى جواب ما يقال المعقول كون
القيد في الاثبات موجبا لخروج الحد ومخروج ما كان داخلا فيه فكيف
انعكس الامر هنا وحاصل الجواب ان المذكور هنا ليس بقيد كما هو في
التحقيق بل ازالة للقيد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية لكن
في دلالة قيد الحيثية على كفاية التغاير الاعتباري نوع مناقشة تندفع
بلزوم الاستدراك اذا لم يحمل عليه فتامل مجاز متعلق في الحد

الاقسام

لان الحيثية المذكورة يفيد ما سبق فاذا
حمل الاخرية قبل قيد الحيثية على التغاير
الذاتي يكون معنى الحيثية من حيث
انه مغاير بالذات منه

بقوله بسبب القدرة عليه لا تبعا الخ يدل عليه تأخيره عن ذلك القول
ويدل ايضا قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر
التي يجب مقارنتها لعدم المراد وقد سبق ان الارادة يجب مقارنتها
للمراد عند اهل التحقيق فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكماء لان اللازم للقدرة
على توجيهه هو الامكان الذاتي فيه بحث اذ يحتمل ان يكون المراد ان تمام الامكان الحاصل
من القادر كما هو الظاهر وسيجيء في مباحث التكوين من الالهيات لان الصحة
حتى يخص عن الامكان الذاتي الذي هو الصحة في نفسه فان قلت حمل الامكان
على ما ذكره ليس بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوة على
الامكان والامكان الذي يطلق عليه القوة ليس ذلك الامكان بالمعنى
الذي يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتي ايضا بل الاستعدادي والجواب
على تقدير تسليم تساوي الامكانين في عدم اطلاق القوة عليهما ان الحصر في قوله
هو الامكان الذاتي اضافي بقرينة قوله لا المقابل للفعل فتامل قد يكون
الامر كذلك كما في مثال السواد الخ حاصل الفرق بين المثالين ان الاسود مثلا
لم تتغير في ذاته يمكن ان يصير ابيض واما الهواء فلا يمكن ان يصير ماء اذ فيه صورته
النوعية الداخلة في قوامه فلا يمكن للامر المركب من الهيولى والصورة المجموع
امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو اريد بالهواء هيولاه مثلا امكن ذلك امكانا ذاتيا
ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا ان يصير ماء فما الفرق قلت
الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان وصف به المجموع ظاهرا لا كذلك
الامكان الذاتي وهذا تكرار لما ذكره اولا فيه بحث لان التكرار انما
يلزم على ما حمله نفسه كلام المص عليه واما اذا حمل قوله اولا والمراد ههنا حينئذ ان
المراد في هذا المحل بالقدرة التي اطلق عليه القوة جنسها وحمل قوله ثانيا وقد يقال
في العرف يابى عن حمل القدرة في كلام الثاني على تمامها اذ اطلاق القوة في العرف
على جنس القدرة ليس الا تكلف لا تكرار ح ايضا لانا نحمل القدرة في كلام السابق

على تمامها لان عدم … والثاني على حبسها فقابل … من غير ان يتفكر في نفسه
سمه … هو في الكتب نقره نقره لانها هي الفعل الصادر وانما التفهم
يحصل منها … من الحريرة رجل جريز بالضم من الجريزة اي حب لئيم وهو
منه ط العزيز الصاد وهما متقاربان فان الخلق لا يتصور فيه ذلك فقد … از
تعلق الحلق بالقيام والقعود مثلا مع انهما ضدان لابد لنفيه من دليل
فمحبة الله مولنا الى آخره ذكر محبة الله في عداد الكيفيات النفسانية استطرادي
لا لانها هي التي تختص بذوات الانفس من الاجسام العنصرية اذ قد سبق
ان الاختصاص المعتبر فيها اضافي بالعكس الى النباتات بل لان الصفات
القائمة به تعالى ليس من قبيل الاعراض كما سلف … او منفعة او من كله
فان قلت سيجي ان اللذة ادراك الملائم وظاهر ان تحقق اللذة موجود في
جميع الصور الثلث فما معنى جعل قوله او منفعة او من كله قسيما لقوله من لذة
قلت المراد باللذة هنا معناها اللغوي قال في شرح المقاصد لاشك ان لفظ
اللذة والالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي … وقد يقال دوام
استمراره مقدور الخ فان قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام وهي
مما حفظ دوام على تقدير ازليه اصل العدم حفظا هو ظاهر قلت يمكن ان يقال
ودوام استمرار عدم الفعل في هذا اليوم مثلا متجدد اذ لم يوجد في الامس
الدوام بالنسبة الى هذا اليوم لكن الكلام في انطباق كلام الشارح على هذا قوله
قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين الخ فان قلت اذا اشترط ذلك فمن ترك
الصلوة بفعل ضدها فاما ان يقولوا بان الصلاة مقدورة حال كون ضدها
مقدورا او لا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف اصلهم في تعلق قدرة
واحدة او قدرتين بالضدين معا ضرورة ان المقدور لابد ان يكون مقارنا
… تعلقها به وذلك يفضي الى اجتماع ضدين وهو محال وان كان
الثاني فالصلاة غير متروكة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء

شرط الترك

واهل اللسان قلت ليس مرادهم كون الضدين في الترك مقدورين مقابل على
سبيل البدل وذلك لانيان ما ذكر في تفسير ما علا الترك وما اراد ابن رضا
المفسر بترك الاعراض يدركهما من نفسه لما قرب ازمنه بمعه في كل
ما تواب اروني ماذا خلقوا من الارض وقيل اللذة ادراك الملائم
قايله ابن سينا فانه ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الالهيات
الشفا ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم وذكر ايضا
في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى تشترك في ان شعورها بموافقها و
ملائمها هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الادوية القلبية ان اللذة ادراك
لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال في هذا الفصل من هذا الكتاب
سبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك وتا
عرض ان كان حصول الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض لمن كانت
اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببا وليس كذلك بل المسبب هو ادراك
حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة هذه عبارته ويرد عليه انه لما
جعل الادراك سببا للذة وجب ان يكون مغايرا للذة لان الشيء لا يكون
سببا لنفسه فبين كلاميه تدافع على ان في هذا التعريف المذكور نظرا لان
اللذة ليست مجرد ادراك الملائم بل هي ادراك ونيل لما هو كمال وخير عند
المدرك كما صرح به ابن سينا نفسه في الاشارات لا يقال المراد منها الادراك
معناه اللغوي اعني اللحوق والوصول لا الادراك الباطني لانا نقول قد
صرحوا بان اللذة والالم من قبيل الادراك الباطني فلا يستقيم حمل الادراك
المذكور في التعريف على معناه اللغوي ويمكن ان يقال المراد بالملائم هو الكمال
كما صرح به والحصول بالفعل معتبر في الكمال لكن يبقى الكلام في الاحتياج
الى قيد النيل في التعريف الثاني بهذا فان قلت التعريف الثاني ايضا لا
يدل على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور في التعريف

[illegible]

بمعنى ان اصابة كما اشار اليه الشارح في حواشي التجريد فاللذة لا يصح تعريفها
بشيء ... والنيل لان صدق احدهما يستلزم عدم صدق الآخر فنقول
ان المعرف مجموعهما ومجموع الادراك والنيل لا يكون من قبيل الادراك
لان المركب من الشيء وغيره لا يكون ذلك الشيء بل لا يكون اللذة حينئذ ماهية واحدة
وحدة حقيقية قلت الواو في التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك يجامع
النيل والمميز هو المجامعة قال الشارح في حواشي التجريد فان قلت يلتذ
الانسان بتخيل جماع خرد وتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فههنا التذاذ
ولا نيل قلنا هناك تخيل اللذة بتخيل النيل ولعل مراده انه لا لذة ههنا
بالنسبة الى القوة الشهوانية الملتذة بجماع الحبيب وشرب مشروب مرغوب
فيه والاقتيه لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية المخصوصة
كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة والملائم هو كمال الشيء الكمال
يطلق تارة على ما هو حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسبا له او لا
ويطلق اخرى على المقيد بالمناسبة وهو المراد ههنا فذلك الحاصل للشيء
كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثرا له كالتكيف
بالحلاوة اه هذا امثال للملائم كما صرح به بعض الفضلاء لا الادراك الحاصل
الذي هو الملائم فان قلت عطف تكرار واستماع النغمات يأباه لان الاستماع
هو الادراك قلت لا اباء لان ادراك النغمات ملائم للقوة السامعة وملاحظة
النفس لذلك اي ادراك لذة وادراكه للملائم كما انه ادراك حقائق الاشياء
ملائم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة لها
للقوة الغضبية اي للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك
للملائم انما هو النفس وههنا بحث وهو ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث
المقالة الثانية من علم النفس منه كتاب الشفاء ان الشم والذوق واللمس تلتذ
وتتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه لا يلتذ الا بالالوان ولا يتألم

قال الشيخ والذوق ... فلا تعتدان الا بكيفية
... الملموس ... اللمس
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]

بل النفس تألم فتلتذ بذلك وكذا الحال في الاذن اذا تألم العين بالضوء
والاذن بالصوت الشديد فليس تألما من حيث الابصار والسمع بل من
حيث اللمس لانها تحدث فيها الم لمسي وكذلك تحدث لذة
لمسية واعترض عليه بان الابصار كمال للعين فكيف زعم انها لا يلتذ به مع
ان حد اللذة بانها ادراك الملايم اجاب عنه الرازي في المباحث المشرقية
بان كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا انفعالها لتستحق الاتصاف بها
ولا بد منه في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا
يحصل لها اللذة المفسرة بادراك الكمال مع النيل وتقابل بل ان يقول يلزم
من هذا ان لا يثبت اللذة اللامسة مثلا ايضا لان كمالها ادراك الكيفيات
الملموسة لا نفسها بعين ما ذكره هي لا تدرك هذا الادراك وبهذا التحقيق
يظهر ان ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من ان القوى الحسية كمالات
مؤثرة عندها تنالها وتدركها من هذه الحيثية فيلتذ بها ثم ذكر في تفصيلها
ان كمال الباصرة ادراكها الالوان الحسية والاشكال الجميلة وكمال
اللامسة ادراكها للكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة محل
نظر اللهم الا ان يحمل على المسامحة فليتدبر لم يثبت بالبرهان
ولهذا يقال الظاهر ان اللذة انبساط النفس عند ادراكها الملائم
لها او لبعض قواها وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر
ثم قال الامام والاقرب ان الالم ليس نفس ادراك المنافرة ولا هو
كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب
غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي وايضا تصور الكنه الخ
هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهيان لا يعرفان
انهما بديهيان بالكنه وما ينبه على انه الخ تقرير ان
الا ان قول المص مما يوجب مجهدا وهما ينبه جزء قدم عليه والجار محذوف

من قوم

٢٩٧

قوله لانه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقرب
الى عبارة المتن ان المبتدا انه يحدث وفاعل يحدث ما يوجب ومما ينبه
خبر مبتدا محذوف بلا شوق اليه وايضا قد يحصل الخلاص عن الالام من
غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم
والروايح ونحوها على من له غاية الشوق وقد عرض الشاغل عن الشعور والا
دراك فقد قال الخ فان قلت مقصود المص من قوله بلا شوق اليه نفي الشوق
مطلقا اي التفصيلي والاجمالي بان لم يخطر بباله قط لا جزئيا ولا كليا كما ذكره
الشارح المحقق صدفح لا يرد هذا القبيل قلت هذا الحق بل لا يسلم انتفاء
الشوق الاجمالي في شي من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى كليات
هذه الامور في ضمن جزئياته لما نفى وت اللذات بحسب حصول المغيبات
واللازم ظاهر البطلان لان من طالع جمال جميل في الغاية يلتذ فوق ما
يلتذ بمطالعة جمال آخر دونه قلت لا يلزم ما ذكر عدم التفاوت لان الاشتياق
الى مطالعة كمال الجمال وان كان اجماليا اشد من الاشتياق الى مطالعة جمال ادنى
من مرتبة الكمال بحجم ولم فتامل فان من فقد الخ اجيب بان قطع العضو
سريعا بالة في غاية الحدة ان كان مع التفات النفس والشعور فلا نم تأخر
الالم وان كان بدونه فلا اشكال للاتفاق على ان الالتفات شرط الادراك
ان من انصرف فكره الى امر مهم شريف كالتامل في مسئلة علمية او خسيس كاللعب
بالشطرنج وامثالهما ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وانت خبير بان تفصيل
في تأخر الالم التجربة وهو عدمي فلا يجوز ان يكون الخ اجيب بان
التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة تبعض الاجزاء عن البعض ولو سلم
انه عدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر سبب هذا
الانفصاف فوجب الامر وجوديا وبالجملة المراد بالسبب الذاتي هو الجزء الاخير
من العلة التامة والامر العدمي يجوز ان يكون جزءا اخيرا مستلزما للمعلول وان

لم يجز ان يكون موجدا قوله بان التغذي داخل ... تحت ... عن

وعن قوله فان من عقر الى آخره بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج

الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان يكون مشروطا بشرط يجب

المسبب بفقدانه قوله الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا الخ قيل التفرق

الحاصل في الاجزاء بالامتداد والنماء وان كان كثيرا لكنه متصغر فلا يولم

وكثرة التفرقات لا اعتبار لها لان حاسة عضو اذا لم تدرك الما تتصغر التفرق

لم تدرك حاسة عضو آخر لذلك فتامل قوله لما زال بالتفرق ما وطبيعة

كل منها الخ فان قلت العضو المقطوع المنفصل فان اشتمل على العناصر الا ان

الباقي ايضا يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبيعة كل منها الى ما ذكر

قلت يجوز ان يكون للعناصر المنفصلة بالتقطع مدخل في المزاج المخصوص

الحاصل لما يجاور موضع القطع لكن هل يعود المزاج المعتدل له عند البرء

اولا بلى انما لا يحس بالالم لاستقرار المزاج ولتشبه فيه تامل والظاهر هو الاول

وان كان لا يخلو عن مناقشة فتامل قوله لتسمية الاقرب الخ يمكن ان

يقال العقرب لتسمية الميرة يفرق تفريقا غير تفريق دخول جرم آخر تحدله

دليل على ان هذا التفريق الحاصل من المجموع ادق من تفريق الابرة ولان

تفريق جراحة ايلامها انقص من ايلام نفس اللسعة قوله وآما الميتة

فان الاحساس شرط هذا الظاهر يخالف ما مر في بحث الحرارة من ان احد

الجسمين اذا كان اشد انفعالا من الحار فلا دل ذلك على ان في الاسراع

كيفية نقا ضد المؤثر الخارجي في الاثنين فليتامل في التوفيق قوله كصحة

اضافة نفة من مرضة نعقها مثل نقب نقيبا وكذلك نفة نقو با مثل كلح كلوحا

فهو ناقه اذا صح وهو في عقب علة ولجمع نفة قوله وصحة النبات ... انا

قال في شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من ... ... يات

النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به اللهم الا ان يراد

بالملكة

الا ترى ان من صوت ضعيف ... اذن مدرك بالسمع ... الى ادراك الالف ...

٢٩٨

... الى راد الراسخ وبغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم
من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد اشار الشارح في اول
مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس والله اعلم قوله حيث قال
الصحة هيئة الخ قيل ليس مراده توقف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث
عنها في الطب وهي صحة الانسان قوله ليس شيء منها من الكيفيات
النفسانية وهو ظاهر لان المقدار والعدد من مقولة الكم والشكل من
الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه في المباحث المشرقية والوضع
مقولة براسه والانسداد من مقولة الوضع كما صرح به الابهري قوله واقتصر
المصنف من بينها على اعتبار الوضع الخ واعتذر الابهري عنه بانه لم يورد
الامور المحتملة في كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بان قولنا سوء التركيب
اما كذا او اما كذا ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام قوله فظاهر انه عدمي
قيل الظاهر انه ان اريد بتوقف الانفعال المعنى المصدري فهو انفعال وان
اريد الحاصل بالمصدر فهو امر عدمي قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آلة
وقد يجاب بان الصحة فاعلي والموضوع قابل ولفظة من في قوله من
الموضوع لتبعيض في كما في قوله تعالى اروني ماذا خلقوا من الارض فالمعنى
كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة في الموضوع له قوله والصحة في البدن
غير محسوسة لو قال بدل قوله في البدن في الموضوع ليعم النبات لكان
انسب بالتعريف المذكور قوله والاظهر ان يقال انما كان اظهر لان المفهوم
من كلام الامام ان ابن سينا جزم بتحقق الآفة الوجودية ومبدا والنافي
وقت المرض وليس في المشعر قوله فلا واسطة بينهما قيل عدم الواسطة مبني
على ان يجعل لفظ الافعال في تعريف الصحة للاستغراق وفي تعريف المرض للجنس
وفيه ما فيه اللهم الا ان يجعل في كلاهما للجنس ويلزم ان عضوا واحدا يجوز ان
يكون صحيحا ومريضا اذا كان بعض افعاله سليما وبعضها غير سليم قوله مع اعتبار

اصل الاعتراض مبني على ان عبارة
التعريف عنها لا بها كما في بعض
النسخ ولهذا قال في شرح الملخص
كلام المواقف مبني على ما ينبغي
ان الاعتراض الامام على
عنها لا على بها ...

لون اي مع لون معتبر آورد على ان الشكل من الكيفيات ... الكم
الا ان اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف يكون الخلقة المركبة منهما من قبيل
الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع ومما ليس ذلك النوع ا
غير واحد منهما واجيب بان مبنى هذا على ان اللون من خواص السطح فعلى هذا يكون
اللون ايضا من الكيفيات المختصة بالكميات ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة
وكونها مختصة بالكم واما ان الكلام في الكيفية المفردة فكيف يعد الخلقة المركبة
من كيفيتين مما نحن فيه فسيجي جوابه وانت خبير بان هذا التوجيه لا يلايم
قول المص واما مع غيرها كالخلقة فانها لم يعتبر في الخلقة على هذا التوجيه
غير الكيفية المختصة بالكميات لان كل جزء منها كذلك فلا نسبة لكلام المص
الا ان يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكميات لنفوذه في الاعماق
الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة بها كما لا يخفى واعلم
ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون
او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة كالخلقة
فانها الخ التمثيل على زعم القوم والا فقد ذكر الآن ان كلا من جزئيها حاله
الاول هو المقدار به وانها عارضة بالذات للكم فتامل اذ لا لون ولا
ضوء في عمق الجسم وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا عروض
الالوان للسطوح انما هو اولا وبالذات وللغير بواسطة فانها
هيئة احاط قيل ليس في هذا التعريف ما يحترز به عن القوسين اذا اتصلا على
نقطة وصارتا قوسا واحدة اللهم الا ان يقال لفظ الضلعين يخرجه اذ
لا يطلق الضلع على شيء من تينك القوسين قطعا بل تلخيصه ان
الزاوية المجسمة هيئة عارضة للجسم عند تلاقي سطحين محيطين به من ...
... متحدا ... والعبارة الظاهرة ان يقال الخ وانما كانت ... من عبارة
المص لان المربع في الاصطلاح ما يكون متساوي الاضلاع متوازيها ولذا قيل

[illegible]

...بالحدود

لنفسه فلا يشمل عبارة المستطيل ولا وجه لتقييده بمتوازي
الاضلاع وايضا لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر فيما له اربعة اضلاع متساوية
مستديرة فعبارة الشارح تتناول المسدس مثلا مع انه لا يحصل منه اسطوانة
مستديرة فينبغي ان يقيد الاضلاع بالاربعة قوله لان الفهم والعقد من
الكيفيات النفسانية قيل هذا مبني على ان الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعالات
والانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات
المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة
بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر والا فلا يمتنع
ان يكون العقد من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات
الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من
الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات قوله لزم التسلسل
في الامور الموجودة قيل لا شك ان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية
بل حقيقية لتحقق في محالها بمعنى اتصاف محالها بها في نفس الامر فيلزم التسلسل
في الامور الاعتبارية الحقيقية وانه باطل كالتسلسل في الامور الموجودة
والجواب منع بطلانه كيف وربما ذهب التطبيق انما يجري في الموجودات
باتفاق الفريقين انما الخلاف في اشتراط الترتيب والاجتماع في الوجود ولا
دليل آخر يجري هنا والا اقتضى خلوه هذه النسب عن الوجود والعدم
لجريان الابطال في كل منهما والعقل قاض ببطلانه قوله يتسلسل ثالث
بل رابع ايضا التسلسل الثالث بالنظر الى المتقدم والرابع بالنظر الى المتأخر
قوله مما تعلمه ضرورة ان حمل الضرورة على البداهة يكون حاصل الكلام
الاستدلال على وجود الامور النسبية من حيث هي نسبية بوجود الفوقية
المقابلة ... لا من حيث خصوصها فدعوى الضرورة فيما ذكر لا ينافي
القول بالاحتياج لا لاختلاف في العنوان قوله ونحن نقول بديهة العقل من الاضافات

الخ اورد عليه ان دليل الحكما على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب
ايضا اذ يقال اتصاف المحال بها وكذا معية الباري قبلية وبعدية
الى غير ذلك امور حاصلة من غير فرض فارض واعتبار معتبر فتح
بما ذكرنا عراف بالتخلف واذ توجب البطلان مو وقد يجاب عن بعض
تلك الادلة الخ وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير النقض انه ان كان
الاين موجودا وجب ان يحصل في حيز وان كان بالتبع فللاين اين آخر
والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بانه لا يلزم
من وجود الاين ان يكون له اين آخر اذ الاين انما هو للجواهر المتحيزة ورد
بان الثابت للجواهر هو الاين اصالة واما الغير فبالتبع فيلزم ثبوته للاعراض
عند المتكلمين بناء على ان قيام العرض بالمحل عندهم بمعنى التبعية في التحيز
وفيه بحث لان الموجود في الاين عند المتكلمين هو الاين اصالة اعني حصول
الجوهر في الحيز لا مطلق الحيز والا لزم قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون
به ولو اتفق الاثنين في الماهية على تقدير تسليمه لا يوجب انتهائهما في الوجود
كما مر جوابه فحينئذ لا تسلسل ولا نقض فليتامل لانه قد يكون ذات
الصفة علة للمعلول فيه بحث لانه ان اريد ان الصفة قبل قيامها بالموصوف
علة له فلا وجه له لانه معدوم ح ولو سلم وجودها فاقتضائها لحصولها بهذا
الموصوف في المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح وان اريد بها مع قيامها به
علة له وهو الحق اذ الظاهر ان علية الكون الكائنية مشروطة بقيامها بالكائن
فعند ذلك الدور واحتيج الى الجواب الآخر مو وهو غير وارد اذا تاملت
قيل معناه ان الاعتراض الامام غير وارد واذا تاملت فلا تحتاج الى الجواب
المذكور وذلك بناء على ان علة الكائنية ذات الصفة لا قيامها بها كما مر
وانت خبير بانه تعسف ظاهر ومخالف لتوجيه تلميذه الذي هو اعلم
بمراده اختيار الشق الاول اراد بالشقين طرفي الترديد الذي

تم قد ا ا

٣٥

المقصد الكر...
انواع الكو...

[illegible] كتاب الاربعين واراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره
المصنف بقوله وقد يقال الى آخره فنحن لا نم ان حصوله الخ كيف
[illegible] ان نسبة الكائن الى الكائنات سواء كذلك نسبته الى الاكوان والفرق
تحكم فكما يحتاج في اختصاصه لكائنية مخصوصة الى علة مخصصة كذلك
يحتاج في اختصاصه بكون مخصوص وما يفيد الثاني يفيد الاول فليتامل
ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا
الخ اراد بالسبق في الموضعين السبق بالاتصال والا فالجسم اذا تحرك
من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني انه حصول
مسبوق بحصول اي ذلك الحيز مع انه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد
الحركة يصدق على حصوله الذي هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول في حيز
آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا ولو قال ان اتصل بحصول
سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون لكان اظهر فالسكون حصول ثان
في حيز اول والحركة الخ اولية الحيز في السكون لا يلزم ان يكون تحقيقيا بل قد يكون
تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية المطلوبة
في الحركة لجواز ان يتقدم المتحرك في اثناء الحركة فلا يتحقق له حصول ثان
واعلم ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع الكونين في آنين في مكانين والسكون
مجموع كونين في آنين في مكان واحد ورد عليه بانه يلزم ان يكون الكون الاول في
المكان الثاني جزءا من الحركة والسكون معا اذ لا محذور فيه فلا امتياز الا بالذات
على انهم اتفقوا على وجود الكون بانواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على
هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض مطلقا فاختار الاكثرون ما ذكره
المص[نف] ان الحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول اعترض
عليه على [illegible] بقاء الاكوان بانه يلزم ان يكون كون واحد هو بعينه حركة وسكونا
ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب وقد يلتزم ذلك بناء على

المعودة
اطباقهم على ان اختلاف انواع الكون بالجواز من الاعتبارية لا الفصول
فهو لا يعبرون بالسكون اللبث وعلى هذا لا يتم ما ذكره في طريق
الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصول في حيز آخر فحركة والا
فسكون فيلزمهم تركب الحركة من السكنات فان قلت لا يلزم من عدم
اعتبار اللبث والمسبوقية بكون آخر في ذلك الحيز في السكون عدم اعتبار
اللامسبوقية بكون آخر في حيز آخر فينتفي لزوم تركب الحركة الممتدة من السكنات
على عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغي قلت ما ذكره الشارح مبني على تسليم
تماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فيصح التفريع
المذكور كما لا يخفى فان احد الضدين لا يكون جزء الآخر قيل هذا كلام
مشهور منهم وليس لهم دليل عليه كيف والتحقيق ضد السواد والبياض مع انهما تقوما بها
وقد سبق ما فيه فتذكر وذلك لان الخروج عن الحيز السابق علية على الدخول
فيه قال الشارح هذا عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل
اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر بلا فترة يتحقق الحركة فان قلت كلامه
هنا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقا فيلزمهم تركب الحركة
من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة في التلفيق وتحقيقه قد ذكر
في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع
والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في
حيز آخر وبالنظر الى الثاني في انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وبهذا
ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس الكون والتزام
ابي هاشم واتباعه تركب الحركة من السكنات تارة وكون كون الثاني حركة او
وانتفى يلزمهم ان يكون آخر اذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين
في الحيزين اعني مجموع الكون الاول في المكان الثاني والكون الثاني في المكان
الاول يكون توجيه هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد

لكان [illegible] الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة كالاول [illegible] الا ان
يعتبر في الحركة ما قيل كذا بعدم الانتقال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون
فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزامي لمن
يقول بتماثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول
كذلك فلا يتوجه الجواب المذكور [illegible] ولا يكتفى تمام من كونها مسبوقة
الخ وفيه بحث اذ قد سبق ان مرادهم بالسبق السبق بالانتقال فيكفي ما ذكر
في عدم لزوم الكون الثاني حركة [illegible] وهو مردود بانهم يدعون الاولوية بحيث
لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المصنف رح لا يكون الحركة مجموع سكنات ان
الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة كما زعم والظاهر ان معنى قوله رح لا يكون
الحركة مجموع سكنات ان لزوم كون الحركة مجموع السكنات والتزامهم اياه
كان مبنيا على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا
يستلزم كون الاول كذلك على ما تحققت فلما لم يقولوا بكون الكون الاول
حركة بان اعتبروا فيها عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل
الكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا بطلان ذلك المعنى انما يبطلان
التماثل كما نقله من الآمدي او بعدم وجوب اشتراك المتماثلين فلا يلزمهم
على هذا ان يكون الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة
خلاصة الاشكال الذي اوردوه ان الجواب المذكور لا يتاتى من جانبهم وهذا
كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود الخ غاية ما في الباب انه يكون
في العبارة ادنى مسامحة على ان ذلك ايضا ممنوع فتدبر [illegible] وليس في الحركة
اصلا الظاهر ان ذلك انما هو اذا العدم الكائن في الان الثاني والان الاول
احدث جوهر في حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه والعدم فيه فالحركة مجموع
الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فانهم [illegible] متفاوت في مراتب البعد
بحيث تعلق التفاوت بالترتيب ايضا وان خصصه الشارح رح بالبعد القريب لا فراد

العبارة وان جاز توجيهه بارادة كل منهما قوله وسيصرح اه الملا ورده
بمعنى الاجتماع فقد نقل الملا وردة التي ذكرت بعد اريد بها معنى آخر غير الذي
اريد بها هنا ولذا فسر ما بقوله اي الاجتماع على ان الملا وردة بمعنى الاجتماع
منقول من كلام الشيخ الاشعري والمعتزلة قوله والا لم يكن واحدا حقيقة
قد سبق في بحث الحياة دفعه فلذا لم يتوجه له وجوده ضروري بشهادة الحس
شهادة الحس البصري بوجوده لا يدل على انه مبصر بالذات حتى يحصل حصوله
في الالوان والاضواء على المشهور قوله على معنى انه اي لا على معنى تعقيب
عدم المسبوقية بكون آخر كما هو المتبادر من العبارة والا لزم ان لا يكون الكون
الثاني في المكان الاول سكونا مع انه باطل لا تحقق قوله في تفقوا على
حركة الجواهر الظاهرة اراد به اتفاق الجمهور وهم القايلون بان جالس السفينة
متحرك لا اتفاق الكل اذ القايلون بسكون اي الجالس في السفينة المتحركة بناء
على ان الحيز ما اعتمد عليه الثقل الجوهر قايلون بسكون الجواهر الظاهرة ايضا
كما لا يخفى قوله فلا يكون متحركا وحينئذ يلزم الانفكاك على هذا التوجيه
بين البطلان ولذا لم يتعرض له قوله فانه مفارق بعضا من الجواهر المحيطة
بها يعني فهو متحرك لان مفارقة البعض يصير مفارقا عن المجموع من حيث هو مجموع
لا مجموع آخر غاية ما في الباب ان يكون بين المجموعين بعض مشترك هو ما اعتمد
عليه فيكون متحركا بالذات ان لم يشترط في الحركة توجه المتحرك بنفسه ومتحركا
بالعرض ان اشترط كما سيجيء تفصيله في اواخر مباحث الاين على راي الحكماء
قال الاستاذ وابو اسحاق اذ الكاين في الجوهر شيء حكاه اراد بالمكان البعد الموهوم
او المعتمد عليه فشرط ان لا يتحرك قوله لا نزاع في التسمية فقال في شرح المقاصد
وما ذكر في المواقف من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي
والاستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاح [illegible] بهم على ان
يجعله احالة لذلك والا لكان من الجملة من المسايل العلمية والاستدلال عليه با[illegible]

العقيدة

العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة او ما يرادفه من جميع
اللغات بازائها وانه ثبت ذاتها بتصورها لا بالحقيقة حين نحكم بان هذا
في حيز وذاك في آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن احدهما لزوم
تجزيه قد تقال التجزي لازم على تقدير ملاقاة جوهر واحد لمثله اذ ملاقاة
كل منهما للآخر ببعضه لا بكله الا ان انطبق احدهما على الآخر بحيث اتحدا
وضعا لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا ان لزوم التجزي على الاول ظاهر فلهذا
منعه ذلك البعض والتزم الثاني فان الحس يشهد الخ اي الحدس
الحسي الحاصل بواسطة احساس التلاقي بين الجواهر من جميع الجهات يشهد
بذلك لا انه احس ملاقاة جوهر فرد جواهر متعددة من جميع الجهات .
وهذا ظاهر التأليف والمماسة فيه بحث اذ لا دليل على كون المماسة
غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير كل منهما دون الآخر فاحتمل ان يكون ذلك
لاتحاد المعنى كما قاله الاستاد ابو اسحاق ولمثل هذا صار الى ان الامر بالشيء
نهي عن اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده ثم قال الشيخ
المجاورة واحد الخ فيه بحث لان الجوهر الواحد اذا احاط به ستة جواهر فهو
مجاور لكل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة والمماسة في ان
كلا منهما يبقى بعد انتفاء جزء من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة
تحكم بحت اي المماسات الستة بعينها الخ ارجع الضمير الى المماسات مع
ان المذكور في المتن التأليفات اشارة الى عدم الفرق بين التأليف والمماسة
لكن فيه بحث وذلك قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مفتقرا في تحققه تخصيصه
تحيزه الى كون به وهو بعد الانضمام متخصص به فكان مفتقرا الى كون يخصصه
به و... مذهب الشيخ وجه ان المماسة مخالفة للكون المخصص بالحيز حال
الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذي يوجبه عرض لا يوجبه خلافه ولذا امتنع
ان يكون القدرة والارادة والعلم كل واحد منها يفيد حكم الآخر لمخالفته